Ueber
Wahrheit
und
sittliche Vollkommenheit.

Von

Adam Weishaupt.

Sermo oritur non de villis domibusve alienis
Nec, male, nec ne lepus ſaltet. Sed quod magis ad nos
Pertinet, et neſcire malum eſt, agitamus: utrumne
Divitiis homines, an ſint virtute beati?
Et quo ſit natura boni? ſummumque quid eius?

HORAT. *Serm. L. II. Sat. 6. v. 71. ſqq.*

Regensburg,
in der Montag- und Weißischen Buchhandlung.
1793.

Der
Durchlauchtigsten Fürstin
und Frau,
Marie Charlotte Amalie,
regierenden Herzogin
von
Sachsen Gotha und Altenburg;
der
grossen Beförderin
alles Wahren, Vollkommnen und Guten,
widmet
dieses, auf höchst Dero Befehl und Ermunterung angefangene Werk,
zum Beweis
seiner grenzenlosen Verehrung und Dankbarkeit,
in tiefster Ehrfurcht

der Verfasser.


BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Einleitung.

So verschieden auch die Meinungen der Menschen über unsre sittliche Natur, und über unsern sittlichen Werth seyn mögen; so sehr sich unsre Urtheile in der Bestimmung von dem Werth einzelner Handlungen widersprechen: so vereinigen sich doch alle Stimmen, aller Zeiten, und aller vernünftigen Menschen, wenn von dem Werth der Sittlichkeit und Tugend im Allgemeinen die Rede ist. Alle Menschen kommen darinn überein, daß die Sittlichkeit etwas schönes und erhabnes sey, daß es gute und böse Handlungen, Tugenden und sittliche Mängel gebe. Nun sind zwar über das, was in einzelnen besondern Fällen gut oder

bös, Tugend oder Laster ist, die menschlichen Meinungen sehr getheilt. Aber, ob das Gute vor dem Bösen, die Tugend vor dem Laster den Vorzug verdiene, ob es gleichgültig oder besser sey, eine Schuld zu bezahlen oder abzuläugnen, seinen Freunden zu dienen oder sie zu verrathen, welche Menschen von edlerm Gepräge seyen, Sokrates oder seine Ankläger, Seneca oder Nero, Marc Aurel oder Commodus; obs zu wünschen wäre, daß alle Menschen den erstern oder den leztern glichen; ob sich in einer Welt, in welcher nur sittliche Ungeheuer, ohne Treue und Glauben wären, eben so gut und zufrieden leben lasse — Wo ist der Mensch, welcher so tief gesunken wäre, daß er bei solchen Fragen zweifelhaft seyn, oder wider alle Erwartung und Vernunft zum Vortheil des Lasters und der Unsittlichkeit entscheiden wollte? Wo ist der Mensch, welcher sein

Geld und Vermögen treulosen und betrügenden Schuldnern, seine Geschäfte trägen oder leichtsinnigen Geschäftträgern, und sein Herz und seine Geheimnisse Schwäzern oder erprobten Verräthern anvertrauen wollte? Wer kann wünschen, unter Menschen zu leben, deren Eigenmächtigkeit keine Grenzen kennt, welche sich ihren Launen, Einfällen und Leidenschaften, ohne alle Einschränkung, überlassen? Solche Menschen würden in einem unaufhörlichen Zustand des Krieges leben, und alle Ruhe und Zufriedenheit wäre aus ihrem Mittel verbannt. Aus dieser Ursache muß die Tugend der Mässigung allen Menschen als eine der ersten, wesentlichsten und unentbehrlichsten Tugenden erscheinen. Wir alle, Gute und Böse, können nicht anders als sie hochschätzen, bewundern, und wünschen, daß eine solche Tugend von allen Menschen auf das strengste beobachtet werde.

Wenn es nun um unsrer Glückseligkeit und um der bürgerlichen Ordnung willen für uns Menschen unmöglich gleichgültig seyn kann, ob die, mit welchen wir leben, gut oder bös sind: so liegt uns aus derselbigen Ursache daran, daß sie so gut als möglich seyen, daß ihre Sittlichkeit einen dauerhaften Grund habe. Es kann uns daher gar nicht gleichgültig seyn, aus welcher Quelle gute Handlungen entspringen; ob diese Quelle unrein oder lauter ist. Um unsrer dauerhaften Glückseligkeit, um der bürgerlichen Ordnung willen, können und müssen wir nicht allein verlangen, daß der Mensch unschädlich sey; daß zu diesem Ende seiner Eigenmächtigkeit Schranken gesezt werden; wir sind berechtigt, unsre Wünsche noch weiter zu erstrecken; wir können verlangen, gegen alle Eigenmächtigkeit unsrer Mitmenschen auf die dauerhafteste Art gesichert zu seyn, — selbst

auf den Fall, wenn diese Schranken hin⸗weg fielen, — selbst gegen solche, welche über diese Schranken erhaben sind. Wir wünschen zu diesem Ende nicht allein mit guten, sondern mit solchen Menschen zu le⸗ben, welche durchaus gleichförmig handeln, auf welche wir zuverlässig unter allen Um⸗ständen rechnen können; mit Menschen, bei welchen selbst der Hang zur Unsittlichkeit hinweg fällt; welche weder schaden, noch scha⸗den wollen. Da aber dieß ohne denjenigen Grad von Sittlichkeit, welcher sich bis auf unsre Gesinnungen erstreckt, nie geschehen kann: so ist eine höhere Sittlichkeit ein dringendes Bedürfniß aller Menschen. Diese höhere Sittlichkeit wünschen und ver⸗langen wir, indem wir unaufhörlich über das Verderben der Welt, über die Bösar⸗tigkeit und Unzuverlässigkeit der Menschen klagen. Wir bekennen durch diese Klagen stillschweigend, daß wir uns alle besser be⸗

finden würden, wenn die Sittlichkeit unter den Menschen allgemeiner und erhöhet würde. Dieß alles ist nicht blosser Wunsch. Dieser Wunsch ist schon seit Jahrtausenden zum Theil zur That geworden. Der Staat und die Kirche arbeiten unaufhörlich, mit vereinigten Kräften, an dem edelsten aller Zwecke, an dem Zwecke, unsre sittlichen Mängel zu vermindern, die Bewegungsgründe unsrer Handlungen zu veredlen, und auf diese Art uns Menschen unschädlicher, besser, gleichförmiger und zuverlässiger zu machen.

Da gegen ein Uebel, dessen Grund und Natur wir entweder gar nicht, oder nur sehr unvollständig kennen, unmöglich ganz treffende und wirksame Anstalten getroffen werden können: so richten sich alle Anstalten und Verfügungen nach der jedesmaligen Kenntniß der Mängel sowohl, als

der Quellen, aus welchen diese Mängel entspringen. Sie werden mehr oder weniger zweckmässig seyn, je nachdem diese Kenntniß beschaffen ist. Es wird daher nöthig seyn, daß der Seelenarzt, gleich dem Arzt des Körpers, alle sittlichen Krankheiten kenne, und deren Grund bis zur lezten allen gemeinschaftlichen Quelle aufsuche und erforsche. Denn, was wirkliche Krankheiten dem Körper sind, das sind alle sittlichen Mängel der Seele. Beide sind Zerrüttungen eines gesunden Zustandes; sie sezen die Kenntniß des ordentlichen und gesunden Zustandes voraus, und können ohne diese Kenntniß nie deutlich erkannt, und noch weniger geheilt werden. Dieß gilt vorzüglich von allen sittlichen Mängeln, weil jeder Mangel ein negativer Begriff ist, welcher blos sagt, was der Mensch nicht ist, und folglich nicht anders deutlich erkannt werden kann, als durch das positive, durch

die Vorstellung dessen, was fehlt, was der Mensch seyn sollte. Wer den Menschen heilen und bessern will, muß daher offenbar dahin arbeiten, daß er ihn zu dem mache, was er seiner Natur und Anlage nach werden kann und soll. Bei der Besserung und Veredlung der Menschen kommt folglich alles auf die Begriffe an, welche jeder von dem hat, was der Mensch werden kann, welchen Begriff sich jeder von einem gesunden und mangelfreyen Zustand der Seele macht, worinn jeder die Vollkommenheit sezt. Sind diese Begriffe falsch, so werden aus dieser Schule keine andern als sittlichen Carricaturen hervorkommen. Dieß macht, daß der Begriff von sittlicher Vollkommenheit derjenige ist, um welchen sich die ganze Sittenlehre dreht, wodurch sich alle moralischen Systeme vorzüglich unterscheiden, von welchem die genauere und vollständigere Kenntniß unsrer Mängel abhängt, welcher

bei

bei jeder Besserungsanstalt zum Grunde liegt. Die Sittenlehre wird daher zu nachlässig verfahren, tausend Mängel ganz übersehen, und eben darum zweckmässige Anstalten versäumen; sobald das Ideal von Vollkommenheit, mit welchem wir individuelle Menschen und Handlungen vergleichen, zu einseitig und niedrig ist. Sie wird schwankend und unzuverlässig seyn, sobald der Begriff von Vollkommenheit schwankend und unzuverlässig ist. Sie wird endlich den moralischen Stolz nähren, zur Schwärmerey führen, die Forderungen übertreiben, dadurch unnöthige Bangigkeiten verursachen, wirkliche Tugenden in Mängel umschaffen, den Muth niederschlagen, und vielleicht den Glauben an alle höhere Tugend schwächen, wenn das Ideal von Vollkommenheit übertrieben, und, so zu sagen, überspannt wird.

Diese goldene Mittelstrasse zu finden; den wahren und anwendbarsten Begriff von Vollkommenheit zu bestimmen; auf diesen Begriff eine Physiologie der Seele zu gründen; zu zeigen, worinn eigentlich ihr gesunder Zustand, die Vollkommenheit, bestehe; wie sich darinn alle Tugenden gründen, und im wahrsten Sinn nur eine einzige Tugend ausmachen; den Grundmangel zu erforschen, dessen abgeleitete Theile und Folgen alle übrigen sittlichen Mängel sind; diese Ableitung anschaulich und begreiflich zu machen; auf diese Art eine Pathologie der Seele zu entwerfen, und noch überdieß zu zeigen, auf welchen seichten Gründen unsre gegenwärtigen Tugenden beruhen; in welcher engen Verbindung sie mit unsern Mängeln stehen; wie unter so heterogenen Dingen eine Verbindung möglich ist; was sich an dem

kranken Theil unsrer Seele entweder dermalen schon, oder in der Folge, und durch welche Mittel, heilen läßt — dieß alles ist der Gegenstand meiner gegenwärtigen Bemühungen, und der Innhalt dieser Abhandlungen, welche hier folgen.

Indem ich aber über diese Gegenstände denke, werde ich mehr als jemals gewahr, wie sehr alle unsre Begriffe und Grundsäze zusammen hangen, wie sie sich am Ende in gewissen lezten und allgemeinsten Gründen, als in einer gemeinschaftlichen Quelle, verlieren. Ich werde gewahr, wie nöthig es sey, daß diese lezten Gründe ungezweifelt und wahr sind. Ein sehr mässiges Nachdenken hat mich belehrt, daß der Begriff von Vollkommenheit, ohne welchen keine Sittenlehre bestehen kann, keineswegs der lezte sey; daß er nothwendig auf einen

andern, auf die Begriffe von Endzweck und Bestimmung, und überhaupt auf die Lehre von Zwecken und Finalursachen führe, diese voraussetze, und ohne solche keine Realität habe. Aber auch die Lehre von den Zwecken führt noch weiter, auf die Lehre von den Grundursachen der Dinge, auf den Saz des zureichenden Grundes. Bei dem Begriff von Vollkommenheit, und folglich in der ganzen Sittenlehre hängt alles von der Ueberzeugung ab, daß alles einen Zweck, alles einen Grund habe. Es hängt davon ab, ob sich diese beiden Grundwahrheiten allgemein und mit Gewißheit behaupten lassen, ob diese Grundsäze objektiver oder subjektiver Natur seyen. Da wir hier an einer der Grenzen des menschlichen Wissens stehen, da alle subalternen und abgeleiteten Wahrheiten nur in sofern Beruhigung und Gewißheit verschaffen können, als ihre lezten Gründe, gewiß, reell

und unumstößlich sind: so fragt sich hier, sehr natürlich: ob und welcher Gewißheit die lezten Gründe unsers Wissens fähig sind? Es fragt sich sogar: ob die Gewißheit eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Erkenntniß sey?

Dieß heißt nun freylich sehr weit aushohlen, und gleich dem Dichter bis auf das Ey der Leda zurückgehen. Wenige meiner Leser werden daher in einer Schrift über die sittliche Vollkommenheit des Menschen so spekulative und ganz theoretische Untersuchungen erwarten. Diese bitte ich hier um Nachsicht und Geduld. Das, was sie verlangen, practische Weltweisheit, Anleitungen zur Lebensweisheit und Glückseligkeit, zur genauern Kenntniß ihres innern Zustandes, dieß alles sollen sie in der Folge erhalten. Diese theoretischen Untersuchungen, welche nicht ohne Anwendung sind,

gehen voran, damit ihr Wunsch vollständiger und auf eine dauernde Art erfüllt und befriedigt werde. Kein anderer kann blos spekulative Untersuchungen so sehr hassen, als ich selbst: Sie müssen daher zu meinem Zweck nothwendig seyn, wenn ich mich derselben unterziehe. Vielleicht würde ich mich zu einer andern, als der gegenwärtigen Zeit gar nicht darauf eingelassen, gewisse Grundsäze als ausgemacht vorausgesezt, und mich blos allein mit ihrer Anwendung und Folgen beschäftigt haben. Aber dieser Art von Behandlung ist der reiffer gewordene Geist unsrer Zeiten gänzlich entgegen. Dieser haßt jede willkührliche unerwiesene Voraussezung, er verlangt Beweise der Beweise, bezweifelt daher alles, und nimmt alles in Anspruch, um auf die lezte Quelle unsrer Erkenntniß zu kommen. Man fordert daher, und fordert, wenn es anders uns Menschen um wahre lezte Be-

ruhigung zu thun ist, mit Recht, daß alle, und vorzüglich diejenigen Wissenschaften, welche eine unmittelbare Beziehung auf unsre Glückseligkeit haben, auf lezte und unbezweifelte Grundsäze zurück geführt werden. Zu diesem Ende zweifelt man in unsern Tagen, ob es solche Grundsäze gebe, ob diejenigen, welche bisher als solche verehrt worden, bei genauerer Prüfung wirklich als solche bestehen werden? Unter allen möglichen Säzen hat aber keiner so heftige Angriffe erfahren als der Saz des zureichenden Grundes, und das Gesez der Caussalität. Mit diesem Grundsaz ist zu gleicher Zeit die ganze menschliche Erkenntniß auf das gewaltigste erschüttert worden. Dieser Saz macht daher in unsern Tagen das eigentliche Schlachtfeld aus, auf welchem in dem Gebiet der Weltweisheit am heftigsten gestritten wird. Von dem Ausgang und Erfolg dieses Streits

wird es abhangen, was und wie viel wir von unsrer Erkenntniß zu erwarten haben. Denn, sollte es sich am Ende finden, daß wir, wie Hume glaubt, alle Gründe usurpiren, oder daß dieser Saz keine objektive Gültigkeit hat — so ist es um Wahrheit und Gewißheit unsrer Erkenntniß, und mit dieser um unsre wahre Beruhigung auf immer geschehen; und in dieser Voraussezung hat man es in unsern Tagen mehr denn einmal versucht, die seelenerhebendsten und zusammenhängendsten Systeme als nichtig und grundlos darzustellen, und über die ganze menschliche Erkenntniß eine sehr quälende Ungewißheit zu verbreiten. Lange kann dieser Streit nicht mehr dauern, so wenig als die Geistesunruhe, welche daraus entsteht; seine Entscheidung scheint daher nahe zu seyn, sie ist wenigstens zu wünschen; und sie wird zuverlässig bald und zwar zum Vortheil unsrer endlichen Beruhi-

gung geschehen. Da ich nun selbst erkenne, daß die practische Weltweisheit, der Lehre von Caussalität, und der darauf beruhenden Lehre von Finalursachen nicht entbehren kann; da sich nach meiner innigsten Ueberzeugung das System unsrer Begierden in diese Bestandtheile auflößt, sobald wir die Gründe unsrer Handlungen so weit verfolgen, als sie verfolgt werden müssen, um einen lezten und unwandelbaren Grund zu finden: so ist bei dieser allgemeinen Gährung, auch in meiner Seele, mehr denn einmal der heisseste Wunsch entstanden, zur Beendigung dieses grossen Streites mitzuwirken, und zu diesem Ende diejenigen Principien, welche allen practischen Systemen zum Grunde liegen, ohne welche kein Denken oder Handeln möglich ist, bis auf ihre lezte Quelle zu verfolgen, und deren Anspruch auf objektive Gültigkeit auf das strengste zu untersuchen.

Es würde zu viele Eigenliebe und Vertrauen auf meine Einsichten voraussezen, wenn ich glauben wollte, durch meine gegenwärtigen Untersuchungen diesen langen Streit wirklich geendigt zu haben. Aber dieß darf und kann ich mit Zuversicht behaupten, daß ich den ganzen Gegenstand dieses Streits unter allen seinen möglichen Gesichtspuncten dargestellt, die darinn herrschende grosse Verwirrung der Gesichtspuncte vollständiger entwickelt, den Gegenstand ganz übersehbar, und dadurch die Sache selbst der Entscheidung etwas näher gebracht habe. Aus dieser Ursache glaube ich auch der ersten aller Kenntnisse, der Sittenlehre, wegen ihres unläugbaren Zusammenhanges mit diesen Grundsäzen, durch gegenwärtige vorläuffige theoretische Untersuchungen einigen Dienst geleistet, sie selbst dadurch zuverlässiger gemacht, und unser Vertrauen auf Sittlichkeit, Vollkommen-

heit und Tugend fester gegründet und mehr bestärkt zu haben. Indem am Ende alle Beruhigung doch von diesen Säzen abhängt, so wie alle Zweifel der theoretischen und practischen Weltweisheit sich um diesen Mittelpunct zum Angriff vereinigen.

Man betrachte daher gegenwärtiges Werk als eine Einleitung, Vorbereitung und Berichtigung der zur Hauptuntersuchung nöthigen Vorkenntnisse. Ich suche hierdurch, ehe ich mich an die Hauptuntersuchung wage, meine Vordersäze und Beweisgründe ausser Zweifel zu sezen, und gegründeten sowohl als ungegründeten Einwürfen im voraus zu begegnen. Ich weiß zwar, daß solche Untersuchungen nicht für alle Menschen ein wirkliches Interesse haben, daß sie von sehr vielen als unnüze Spitzfindigkeiten der Schule verachtet und verworfen werden. Ich

weiß aber auch, daß der Grund davon nie in der Sache, sondern allzeit in der jedesmaligen Behandlung dieser Gegenstände liegt. Ich bitte daher meine Leser, die Durchlesung dieser Blätter nicht zu verschmähen; vielleicht bekommen sie einiges Interesse durch die Art, mit welcher ich meinen Gegenstand behandle, durch die unaufhörlichen Anwendungen und Beziehungen auf unsern Zustand, welche ich mir erlaube. Die grosse Dunkelheit des Gegenstandes darf keinen meiner Leser zurückschrecken. Denn aus den ersten Blättern werden sie schon abnehmen, daß ich mich einer bei dieser troknen und dunkken Materie, sonst ungewöhnlichen Deutlichkeit beflieſſen habe, und eben dadurch diesen verworrenen Gegenstand für ein grösseres Publicum gebracht habe. Ich befürchte eher, daß viele Denker, welche nur tiefe und abstrakte Untersuchungen

lieben, die darinn behandelten Sachen, als längst bekannt, alltäglich, seicht und oberflächlich gedacht, und folglich ihrer Aufmerksamkeit ganz unwürdig ansehen und betrachten werden. Wenn solche Leser von der lezten Art hier starke Speise, oder die Entdeckung ganz neuer Grundsäze erwarten, so wird freylich ihre Erwartung durch diese Schrift sehr wenig befriedigt werden. Denn sie erwarten etwas, was ich nie geben wollte. Mein ganzes Bestreben geht vielmehr dahin, nicht einigen, sondern sehr vielen Menschen verständlich zu werden. Ich möchte, wenn ich den gehörigen Grad von Popularität besässe, so vielen Menschen als möglich, beweisen, daß sie keine Ursache haben, in die ersten Grundsäze ihres Denkens einiges Mißtrauen zu sezen, daß alle bisher bekannten hohen Grundsäze, deren sich jeder Mensch, vielleicht ohne es zu wissen,

in der Anwendung bedient, sämmtlich in dem gesunden Menschenverstand enthalten seyen, und vollkommen zureichen, uns, wo nicht über alles, doch gewiß über die wichtigsten Gegenstände unsers Wissens diejenige Gewißheit zu geben, welche zum Handeln sowohl als zu unsrer lezten Beruhigung unentbehrlich ist. Denn ich glaube, dasjenige, was allen Menschen zu wissen nöthig ist, müsse von allen Menschen erkannt werden können, ohne eben ein Vorrecht privilegirter Denker zu seyn. Ich glaube, daß in dieser Sache alles darauf ankomme, schon bekannte Grundsäze und Begriffe gehörig zu ordnen, zu entwickeln, zu bestimmen, einander näher zu bringen, und durch eine geschickte Verbindung diejenige Ueberzeugung zu bewirken, welche wir von der Entdeckung ganz neuer, zur Stunde unbekannter Wahrheiten allem Anschein nach vergeblich er-

warten. — Ich muß es dem Urtheil meiner Leser überlassen, ob ich diesen Zweck erreicht habe. Bin ich dessen durch die Urtheile des Publicums versichert, so soll diesem ersten Versuch ein zweiter folgen, in welchem ich die objektive Gültigkeit des Sazes der Caussalität und der Lehre von den Finalursachen aller Dinge auf das strengste untersuche. Durch diese Untersuchung, durch die dabey mit unterlaufenden häuffigen Anwendungen auf die Vorfälle des Lebens, wird das hier gesagte, wie ich hoffe, zur vollern und beruhigendern Ueberzeugung gebracht werden. Nachdem auf diese Art die Vordersäze, deren ich mich bei der Hauptuntersuchung bedienen werde, so viel möglich ausser Zweifel gesezt sind: so werde ich den Begriff von sittlicher Vollkommenheit und Mängeln festsezen, daraus folgern, und die Abstammung unsrer Tugenden und

Mängel aus einer gemeinschaftlichen Quelle entwickeln, und wenn mir anders der Himmel Lust und Gesundheit gewährt, den Grund zu einer Lebensweisheit legen, und sie zur Würde einer Wissenschaft erheben.

Erste Abhandlung
über
die Grenzen des Zweifelns.

Wir mögen über den Grund unsrer Erkenntniß etwas oder nichts entscheiden können; dieser Grund mag objektiver, subjektiver, oder vermischter Natur seyn; so bedienen sich doch alle Systeme einer und derselben Sprache. Alle sezen voraus, daß wir etwas objektivwirkliches sind, daß wir Kenntnisse besizen, daß es erkennbare, ausser uns befindliche Gegenstände giebt. Alle kommen darinn, als in einer unläugbaren Thatsache überein, daß wir mancherlei Vorstellungen haben, daß wir denken, urtheilen und begehren. Alle Systeme und Schulen erkennen endlich, daß unsrer Seele erkennbare Gegenstände und entsprechende Vorstellungen das sind, was die Nahrung dem menschlichen Körper ist. Wer von uns allen, wenn wir anders wirkliche Dinge sind, und uns für solche halten müssen, wüßte, daß wir wirklich sind, wer empfände Lust oder Unlust, wer könnte begehren oder handlen; welche andere Thätigkeit hätten wir, wenn es uns ganz an allen Vorstellungen gebrechen sollte?

Aber von einer andern Seite betrachtet, was ist alle Erkenntniß, wenn sie nicht beruhigend ist? wie kann sie uns beruhigen, ohne wahr und gewiß zu seyn? was sind sogar Wahrheit und Gewißheit, wenn unsre Erkenntniß keine Reali-

tät, keinen dauerhaften unveränderlichen Grund hat? sind nicht wenigstens einige unsrer Vorstellungen und Urtheile einer solchen Gewißheit fähig; soll alles, was wir erkennen, durchaus zwecklos und eitel seyn: so weiß ich nicht, warum wir dieß wenigstens einsehen? ich weiß nicht, obs nicht besser wäre, gar nichts zu erkennen. Denn welcher Mensch könnte sich einer Erkenntniß freuen, sich um ihretwillen erheben, wenn für uns Menschen keine andere Gewißheit seyn sollte, als daß alles, was wir erkennen, wo nicht gänzlicher Irrthum, doch nicht viel besser, als ein Traum sey? Wenn daher unsre Gefühle uns nicht eben so sehr täuschen, so sind Wahrheit und Gewißheit die dringendsten Bedürfnisse verständiger Kräfte; und da unmöglich Gewißheit seyn kann, wo entweder gar keine oder nur zufällige und durchaus veränderliche Gründe sind, wo das Gegentheil eben so möglich ist: so ist **das Nothwendige und Unveränderliche der Schwerpunkt, nach welchen alle menschliche Erkenntniß gravitirt**; das Ziel, wornach alles strebt, ohne welches keine Erkenntniß Beruhigung gewährt. Nicht blos von unsern Einsichten, Begriffen, Urtheilen und Grundsäzen, sondern vielmehr von dem Grad unsres Vertrauens auf ihre Gültigkeit und Wahrheit hängt unser ganzes Betragen, und, nach aller Erfahrung, hängt von diesem Betragen unser ganzes Glück oder Unglück ab. Die Wahrheit und Realität unsrer Erkenntniß scheint daher die ausschliessende Quelle unsrer Glückseligkeit zu seyn. Um dieser

Ursache willen haben wir Menschen keine höhere Angelegenheit, als die Pflicht, die Wahrheit in ihrer Urquelle auszuforschen, und uns selbst die unerschütterliche Ueberzeugung zu verschaffen, daß wir die Wahrheit wirklich erkennen. Es ist nach aller Erfahrung nicht genug, daß wir etwas, was es auch immer sey, erkennen; wir müssen noch überdieß wissen, daß unsre Erkenntniß kein Irrthum, kein Traum sey. Dieß ist so sehr der Erfahrung gemäß, daß wenigstens der Wahn und Schein von Realität und unveränderlicher Wahrheit da, wo sie mangelt, an ihre Stelle tretten müssen, wenn der Mensch sich selbst gefallen, und mit sich einig und zufrieden seyn soll.

Daß der menschliche Geist in seiner Erkenntniß nach dem Nothwendigen und Unveränderlichen, als dem einzigen reellen und befriedigenden Grund seiner Erkenntniß, strebe, lehrt auch die Geschichte des menschlichen Verstandes. Die Bemühungen aller ältern und neuern Schulen zwecken dahin ab, dieses Nothwendige und Reelle zu finden. Einige derselben glauben dieses Nothwendige in der gegenwärtigen Einrichtung unsrer Natur zu finden. Andern scheint dieser Grund, als selbst wieder wandelbar und blos subjektiv, minder befriedigend zu seyn. Sie suchen daher einen reellern Grund, den Zusammenhang unsrer Vorstellungen mit der vorgestellten Sache, mit Dingen ausser uns, aufzufinden. Diese Dinge mögen nun die ewigen Urbilder eines Plato oder

die substantiellen Formen der peripatetischen Schule, oder die Ausflüsse, und simulacra tenuia der Epikureer seyn; wir mögen annehmen, daß wir alle Dinge in Gott sehen, oder das Ding an sich zu erkennen glauben: so sind's doch immer reelle ausser uns befindliche Gründe, welche wir aufsuchen, um darauf, als auf einem unveränderlichen objektiven Grund, unsre Vorstellungen zu gründen. Die Vorstellung eines unveränderlichen Schicksals, die Berufung auf den Willen und die Rathschlüsse einer unveränderlichen Gottheit, auf das untrügliche Ansehen allgemeinverehrter Lehrer, beweisen nicht minder, welch ein dringendes Bedürfniß für den Geist des Menschen die Vorstellung des Unveränderlichen und Nothwendigen sey.

Aber wo sollen wir hier unten, wo alles so unstät und veränderlich ist, wo ein Sinn den andern, die Sinne den Verstand und die Vernunft, wo diese beide sich selbst zu widerlegen scheinen, dieses Unveränderliche finden? wie uns überzeugen, daß etwas unveränderlich sey? wie zu dem Bewußtseyn gelangen, daß wir die Wahrheit wirklich erkennen? wie die Ueberzeugung für immer erhalten, daß unsre Erkenntniß kein Traum, daß sie reell, daß ihr Gegentheil unter allen Umständen unmöglich sey?

Unglücklicher — vielleicht auch glücklicher weise ist auf dieser Erde nichts so sehr getheilt, als das Reich der Meinungen. Die hier sichtbare Verschiedenheit ist so allgemein anerkannt, daß, einer sehr alten Bemerkung zufolge, der Meinun-

gen so viele sind, als der Köpfe der Menschen. Gegen jeden Anhänger einer Meinung treten Hunderte von Gegnern auf, deren jeder aus sehr scheinbaren Gründeu denselben Gegenstand von einer andern entgegengesezten Seite betrachtet. Was dem einen höchste unwiderlegbare Wahrheit scheint, wird von anderen verachtet, widersprochen oder bezweifelt. Wir selbst verändern während unsres Daseyns unsre Meinungen, Urtheile und Systeme sehr oft, finden uns immer getäuscht, und glauben, aller wiederholten Täuschungen ungeachtet, immer wieder im Besiz der Wahrheit zu seyn, welche wir eben so bald, und vielleicht morgen schon, als einen neuen Irrthum verabscheuen. Dieß geschieht so oft und so lange, bis am Ende gegen alle Wahrheit ein totales Mißtrauen, samt dem traurigen Gedanken entstehen muß, ob nicht alles, was wir erkennen, erkannt haben, und noch künftig erkennen werden, blosse Täuschung oder Irrthum sey; ob's wohl der Mühe werth sey, bei so geringer Hofnung eines so sehnlich erwarteten Erfolgs, einem vielleicht blos eingebildeten Gut noch weiter nachzujagen, und sich durch alle diese Täuschungen und Blendwerke noch länger hindurch zu arbeiten; ob's nicht klüger und rathsamer sey, sich an das Gegenwärtige zu halten, zu geniessen, statt zu untersuchen, und Welt und Menschen das seyn zu lassen, was jeder daraus machen will: oder, da unsre Vernunft doch nun einmal als ein so ärmliches unzureichendes Wesen erscheint, als ein Wesen, welches durchaus keine Befriedigung ge-

währt — ob's nicht besser wäre, sich dem blinden Glauben in die Arme zu werfen, und von daher jene Beruhigung, welche keine Vernunft geben kann, mit besserem Erfolg zu erwarten. Und wirklich ist das Reich des Glaubens in keiner Zeit fester gegründet, als in jenen Zeiten, wo am meisten gezweifelt wird.

Diese und ähnliche Folgen hat der fortdauernde Widerstreit unsrer Meinungen bei sehr vielen Menschen hervorgebracht. Bei vielen derselben ist aller Glaube an eine absolute Wahrheit verschwunden oder von Grund aus erschüttert. In ihren Augen scheint daher alles, was wir als wahr oder gewiß erkennen, bloß relativer Natur zu seyn — ein Wahres, das sich ganz nach einem gewissen Gesichtspunct richtet, und mit diesem steht, oder fällt. Dieser Gesichtspuncte giebt es so viele, so veränderliche, und so widersprechende, daß sich die Ungewißheit in dem Maase vergrössert, als sich unsre Kenntniß dieser Gesichtspuncte vermehrt.

Beträffe dieser allgemeinherrschende Widerspruch die blosse Spekulation, oder blos theoretische Gegenstände, welche sich auf das thätige Leben und Handeln wenig beziehen: so möchte sich diese Ungewißheit immerhin vermehren oder fortdauern. Aber gerade über Religion und wichtige politische Gegenstände, über den sittlichen Werth des Menschen, ja sogar über die Grundbegriffe der Moral, über die Bestimmung und die Vollkommenheit der menschlichen Natur, über

die Begriffe des Guten und des Bösen, welcher Widerspruch, welche Verschiedenheit herrschen hier an allen Orten, und zu allen Zeiten! Was soll der Freund der Wahrheit denken, wenn über Gegenstände dieser Art Sekten aus Sekten entstehen? wenn jede dieser Sekten ihre Helden und Märtyrer zählt? wenn über so höchstwichtige Gegenstände die sonderbarste und widersprechendste Meinung, mit einem Anschein von Gründlichkeit, mit einem Eifer und Beharrlichkeit vertheidiget werden, mit welchen nur die Wahrheit vertheidiget werden sollte?

Wo die Verschiedenheit und der Widerstreit der Meinungen so groß ist, da herrscht Ungewißheit; und wo Ungewißheit herrscht, da ist der Zweifel an seinem rechten Ort. Das Recht zu zweifeln kann daher dem Menschen nicht widersprochen werden.

Aber, ob alles ungewiß ist? ob alles bezweifelt werden darf? ob der Zweifel zu nichts weiter dienen soll, als zu zweifeln, und die Ruhe unsrer Tage zu untergraben? ob alles ungewiß, und zwischen zweifeln und zweifeln gar kein Unterschied ist? — dieß sind Fragen, deren Beantwortung nicht übergangen werden darf. Vielleicht eröfnen sich auf diesem Wege frohere Aussichten für die Befriedigung unsres Triebs nach Wahrheit und Gewißheit. Vielleicht sehen wir ein, daß wir den Muth vor der Zeit verlieren, und daß es um die Gewißheit unsrer Erkenntniß bei weitem nicht so gefährlich stehe, als man uns gern bereden möchte.

Meine Leser werden mit mir erfahren haben, daß nicht alle Zweifel von gleicher Art sind; sie müssen mit mir gefunden haben, daß es unter denselben höchst ungereimte und lächerliche giebt; daß selbst die Absichten so mancher Zweifler nicht alle von gleichem Werthe sind. Die Zweifel, ob man zweifle, ob man Vorstellungen habe, ob unsre Vorstellungen von einander verschieden seyen, und gern möchte ich hinzusezen, der Zweifel, ob jeder von uns im objektiven Sinne wirklich sey, sind gewiß von der Art, daß sie jeden befremden müssen. Sie zeigen, so viel wenigstens die erstern betrift, zuverlässig von einem Geist, dessen erstes und einziges Bestreben die Erforschung der Wahrheit auf keine Art seyn kann. Ich kann daher hoffen, daß meine Leser ohne mein Zuthun nach dem, was jedem auffällt, von selbst zwischen vernünftigem und unvernünftigem Zweifeln unterscheiden werden. Von ihrer Billigkeit und Wahrheitsliebe kann ich sodann erwarten, daß sie abgeschmakten und unvernünftigen Zweifeln nicht das Wort reden, oder solche durch ihr Ansehen unterstüzen werden. Nur vernünftige Zweifel verdienen unsre Achtung: diese allein verdienen, daß sie vermindert und berichtiget werden. Dabei entsteht aber nun die Frage: **Welche Zweifel sind vernünftig, welche unvernünftig? wo sind hier die Grenzen und Merkmale, um vernünftige Zweifel von unvernünftigen auf eine befriedigende Art zu unterscheiden?**

Mir scheint es, als ob der Zweck, um dessentwillen unsre Erkenntniß zweifelhaft ist, um dessentwillen das Vermögen zu zweifeln dem Menschen gegeben wurde, der Maasstab sey, welcher am wenigsten trügt, und dessen wir uns folglich bei unsrer gegenwärtigen Untersuchung mit dem besten Erfolge bedienen können. Dabei gestehe ich sehr gern ein, daß die Lehre von den Zwecken und Endursachen der Dinge keineswegs eine über alle Zweifel erhabene Lehre sey. So ungewiß aber auch manches an dieser Lehre seyn mag, so ist doch so viel als eine Thatsache gewiß, daß wir unter andern Vorstellungen auch die Vorstellung von einem Zwecke haben; daß wir uns nicht erwehren können, diese Vorstellung, sie sey nun objektivgültig oder nicht, wenigstens so lang wir diese Einrichtung unsrer Natur haben, anzuwenden; daß wir uns der Lehre von den Zwecken bei den wichtigsten und schwersten Untersuchungen über Gegenstände, welche auf unser Leben und Handeln einen nähern Bezug haben, mit solchem Erfolg bedienen, daß wir diese Lehre gar nicht entbehren können. Die Lehre von den Zwecken giebt, wie in der Folge besser ausgeführt werden soll, unsern Begierden ihre Richtung; durch sie unterscheiden wir die Weisheit von der Thorheit, die Vollkommenheit von der Unvollkommenheit, das Gute von dem Bösen; durch sie bestimmen wir den Werth oder Unwerth aller Dinge. Eine Vorstellung, welche unsern Handlungen und Begierden so sehr zum Grunde liegt, ohne welche kein Handeln und

Begehren möglich ist, kann daher immer gebraucht werden, ehe noch ihre objektive Realität erwiesen ist. Selbst dann, wenn diese Realität nicht erweislich wäre, weil wir einmal an diese Vorstellung gebunden sind, und folglich alles aufgeben müßten, was aus dieser Voraussezung nothwendig folgt, und nicht aufgegeben werden kann, ohne uns mit uns selbst in Widerspruch und Unthätigkeit zu versezen. Wenn wir Menschen sind, wenn wir als solche an gewisse Vorstellungen gebunden seyn sollen, so muß es uns, so lange wir solche Menschen sind, erlaubt seyn, uns dieser Vorstellungen zu bedienen, um auf Resultate zu stossen, welche zum Handeln unentbehrlich sind, und ausserdem nie gemacht werden könnten.

Allem Obigen zufolge wären nun diejenigen Zweifel **vernünftig**, welche den Naturzweck alles Zweifelns befördern: **unvernünftig** diejenigen, welche diesen Zweck erschweren oder vernichten. Denn **vernünftig** heißt im Grunde nur diejenige Handlung, welche sich als ein unentbehrliches Mittel zu einem von unsrer Vernunft gebilligten Zweck verhält. — **Welcher ist nun dieser Zweck?**

Jeder Zweifel, als Zweifel bringt nach aller Erfahrung gewisse ihm eigene Wirkungen hervor. Die nächsten unmittelbaren und natürlichen dieser Wirkungen sind Unruhe und Unentschlossenheit des Geistes; diese Wirkungen werden sich um so lebhafter äussern, je näher die Beziehung ist, welche der bezweifelte Gegenstand

auf unsre Glückseligkeit hat. Denn, da jede ungewisse und zweifelhafte Erkenntniß im Grunde keine Erkenntniß ist, und folglich unsern Trieb nach hellern und klärern Vorstellungen um nichts befördert, wo nicht gar hindert und beschränkt: so ist jeder Zweifel wesentlich unangenehm, wenn dieses Unangenehme nicht auf andere Wege z. B. durch Aussichten auf Ruhm oder Ehre gemildert wird. Nun liegt es aber, wie jeder an sich selbst erfährt, in der Natur des Menschen, daß er jeden unangenehmen Zustand verabscheuet, und sich auf was immer für eine Art davon zu befreien sucht, daß er zu diesem Ende gierig nach den Mitteln greift, welche ihn davon befreien können. Eine andere obgleich entferntere Wirkung des Zweifelns besteht also darinn, daß der Zweifel den Menschen eben dadurch, daß er ihn beunruhiget, aus seinem Geistesschlummer aufschreckt, und auf eine sehr dringende Art zu einer höhern Anstrengung seiner Kräfte treibt, indem er das Nachdenken befördert, und den Geist nöthiget, auf Mittel zu denken, wodurch das Quälende und Beunruhigende seiner Lage gehoben oder vermindert werden kann. Neue Zweifel würden die Unruhe des Geistes vermehren; sie können folglich unmöglich ein solches Mittel seyn, und der Mensch kann daher nicht zweifeln, um noch ungewisser und unruhiger zu werden. Da seine Unruhe aus der Ungewißheit entsteht, so muß vielmehr seine Sorge dahin gehen, die Ungewißheit zu vermindern. Er muß sich bestreben, das, was ungewiß ist, gewiß zu machen. Daraus

ergiebt sich, daß der eigentliche Naturzweck alles Zweifelns kein anderer als die Gewißheit ist. Alle unsre Zweifel sind aus diesem Grunde Aufforderungen zur Erforschung und Berichtigung der Wahrheit. Um der Wahrheit willen zweifeln wir: die Wahrheit und Gewißheit sind der lezte Zweck alles Zweifelns. Wir wollen wissen, indem wir zweifeln, welcher der wahre Grund unsrer Vorstellungen, ob dieser Grund reell ist. Wir wollen überzeugt werden, daß die Sachen nicht anders seyn können; wir suchen lezte Beruhigung. Diese ist aber nicht eher vorhanden, als die Gewißheit eintritt; und wie kann da Gewißheit seyn, wo keine Nothwendigkeit ist, so zu denken; wo das Gegentheil sich eben so gut denken läßt? Alle vernünftige Zweifelsucht ist daher eine Folge des allen Menschen gemeinschaftlichen Triebs nach Wahrheit und Gewißheit, und wir streben nach Wahrheit und Gewißheit, weil ohne diese beide der Erweiterungstrieb gehindert, und unser Trieb nach Glückseligkeit nie befriediget werden kann. Zu diesem Ende verlangt der Zweifler Beweise. Diese will er, und hält, ehe diese erfolgen, sein Urtheil zurück, um sich nicht zu irren, um nicht das Wahre mit dem Falschen zu verwechseln.

Wenn nun die Wahrheit und Berichtigung derselben der einzige wahre Zweck alles Zweifelns ist, so heissen vernünftige Zweifel diejenigen, bei welchen dieser Zweck hervorleuchtet, welche Liebe zur Wahrheit, und Begierde, sich

davon zu unterrichten samt einem eifrigen Bestreben verrathen, über Dinge, welche als wahr angenommen werden, durch Auffindung neuer, Prüfung älterer schon bekannter Gründe noch gewisser zu werden. Zweifel dieser Art sind so vernünftig, daß es unmöglich wäre, einen erhabnern und vernünftigern Grund zu entdecken. Dieß gilt sogar auf den Fall, wenn zu diesem Endzweck und aus dieser Ursache selbst die ersten Gründe unsres Denkens bezweifelt werden. Denn das Resultat solcher Zweifel kann auf diesen Fall nie ein anderes seyn, als die Befestigung dieser Grundsäze und Begriffe, weil es auf diesem Wege bis zur vollsten Ueberzeugung einleuchtend wird, daß wir immer auf solche Grundsäze, selbst da, wo wir uns davon lossagen wollten, zurückkommen müssen, weil sie in unsre gesamte Erkenntniß so innig verflochten sind, daß diese mit ihnen zusammenfallen würde, und folglich am Ende gar nichts erkennbar wäre. Ich kann aus diesem Grunde sehr wohl versuchen, mein objektives Daseyn zu bezweiflen; ich kann dagegen sehr künstliche und scheinbare Gründe anführen. Aber ich werde sehr bald erfahren, daß alle diese Gründe nichts beweisen. Denn eben dieser Zweifel wird mich überzeugen, daß alle Beweise gegen mein objektives Daseyn, dieses Daseyn voraussezen, indem, nach genauerer Prüfung, alle Gründe, welche dagegen angeführt werden, beweisen — daß ich bin.

Wird nun aus obiger und keiner anderen Ursache gezweifelt, so kenne ich kein Mittel, um

zur Wahrheit zu gelangen, welches zuverlässiger und wirksamer wäre. Diese Art von Zweifelsucht hält von Uebereilung zurück; sie schwächt und entkräftet alle Vorurtheile, sie erfindet neue Beweise, veranlaßt Prüfung, verhindert die Einseitigkeit, und befördert dadurch unsre Glückseligkeit und Ruhe, welche durch jede andere Art von Zweifeln vernichtet oder geschwächt wird. Sie ist es auch, welche *des Cartes* vor Augen hatte, indem er, um zur Wahrheit zu gelangen, an allem zu zweifeln gebot. Der Zweck dieser Art zu zweifeln ist noch überdieß so praktisch richtig, daß auf ernsthaftes und zudringliches Befragen der erklärteste Zweifler sich schämen würde, einen andern Grund seiner Zweifel nahmhaft zu machen. Wo daher Ungewißheit ist, da ist immer auch Wahrheit. Diese ist allzeit vorhanden; nur wissen wir nicht immer, auf welcher Seite sie steht. Die Ungewißheit ist nie etwas objektives; sie haftet nie an den Gegenständen unsrer Erkenntniß. Diese, wenn sie anders reelle und wirkliche Dinge sind; sind wesentlich durchaus bestimmt; sie müssen folglich als durchaus bestimmte Dinge von allen widersprechenden Prädikaten das eine oder das andere haben. Die Prädikate eines wirklichen Dings können einander eben so wenig widersprechen, sonst würden sie sich wechselweis aufheben oder vernichten. In der Natur, so wie sie unabhängig von unsrer Erkenntniß ist, ist folglich durchaus kein Widerspruch, sondern durchgängige Wahrheit und Uebereinstimmung. Der Widerspruch, die Falschheit,

der

der Irrthum, die Unordnung und Ungewißheit befinden sich ganz allein in der Vorstellungsart des Menschen, und sind daher immer etwas subjektives. Sie gründen sich in dem, was für uns noch nicht hinlänglich entwickelt ist; sie gründen sich in dem Mangel von totaler Uebersicht, in dem, was wir von den Gegenständen dunkel, verworren und einseitig erkennen, in den Schranken unsers Erkenntnißvermögens, in dem Mangel der noch zu entdeckenden Vorder- und Mittelsätze; sie gründen sich zum Theil darinn, daß noch mehrere Erfahrungen gemacht werden müssen, ehe und bevor wir der Sache auf den Grund sehen können. *)

*) Aus der einen oder der andern der obigen Ursachen wissen wir in sehr vielen Fällen nicht mit Gewißheit zu bestimmen, wie z. B. dieser oder jener Mensch gegen uns gesinnet sey, obgleich nichts gewisser und bestimmter seyn kann, als diese Gesinnungen, weil sie wirklich auf die eine oder andere Art bei einem bestimmten Subjekt vorhanden seyn müssen. Ob ein Kranker genesen oder sterben werde, kann kein Arzt der Welt mit der Gewißheit vorhersehen, mit welcher wir sehen oder fühlen. Und doch ist die Reihe der Ursachen in jedem Fall so geordnet, daß nothwendig das eine oder das andere erfolgen muß. Grösser, aber noch lange nicht unerschütterlich, ist die Gewißheit, ob die Sonne auch morgen so wie heute aufgehen werde. Diese Beispiele beweisen, und jede andere beweisen es ebenfalls, daß in den Sachen oder Objekten Bestimmtheit und folglich Wahrheit, und nur in den Köpfen der Menschen, in den Schranken ihrer Erkenntnißkraft, in ihrem Unvermögen alle mitwirkende Ursachen deutlich zu entwickeln, die Ungewißheit anzutreffen sey. Aus diesen Ursachen kann ich bey allen noch so anscheinenden Gründen doch noch immer zweifeln, ob es morgen

Solche Gründe der Ungewißheit heben die Wahrheit so wenig auf, als die Hofnung, dereinst eine höhere Gewißheit zu erhalten. Denn da die Ungewißheit nie etwas objektives ist, sondern allzeit in unsrer Vorstellungsart ihren Grund hat, da diese Vorstellungsart erweitert und berichtiget werden kann; so ist das Mittel gefunden, um die noch übrige Ungewißheit zu vermindern. So wie sich unsre Kenntnisse erweitern, so wie das verworrene und unentwikelte der Gegenstände mehr entwickelt wird; so wie unsre Uebersicht allgemeiner und höher wird, muß auch unsre Erkenntniß gewisser und beru-

regnen werde; denn ich kenne nicht alle Bedingungen, welche den Regen für morgen nothwendig machen. Ich weiß eben so wenig, ob alle diese Bedingungen morgen vorhanden seyn werden. Nebst dem Mannichfaltigen, welches ich schon in diesen beiden Fällen weder bestimmen noch unterscheiden kann, sind noch bis morgen der Mittelveränderungen und Bedingungen zum Gegentheil so viele möglich, daß ich, weil in dieser Welt nichts einzeln geschieht, den Zusammenhang der ganzen Welt, und die Verhältnisse aller Theile gegen einander wissen und vor Augen haben müßte, wenn ich hierüber volle Gewißheit erhalten wollte. Aber bei all dieser anscheinenden Ungewißheit kann doch so viel von unsern sehr beschränkten Einsichten mit dem höchsten Grad der Gewißheit bestimmt werden, daß, wenn morgen alle Bedingungen des Regens vorhanden seyn werden, der Regen unausbleiblich erfolgen werde, und müsse. Mit eben dieser Gewißheit weiß ich auch, daß alle Menschen sterben, alles Feuer brennen werde, wenn ich vorher versichert bin, daß die Natur des Menschen und des Feuers, so wie bisher, auch fernerhin dieselbige seyn werde. Ich zweifle daran nur in sofern, als ich über diese Vordersätze ungewiß bin.

hitzender werden. Statt also den Muth zu verlieren, und an aller Gewißheit zu verzweifeln, laßt uns Licht in die Dunkelheit bringen, das Verworrene auflösen und zur Deutlichkeit erheben. Laßt uns sehr zerstreute, weit aus einander liegende Gründe aus ihrer Zerstreuung sammeln, einander näher bringen, und so zu sagen auf einen einzigen Punct treiben und vereinigen. Laßt uns den Werth der Gründe und Gegengründe nach höhern Regeln bestimmen, und zu diesem Ende unsern Gesichtskreiß erweitern. Laßt uns endlich die noch fehlenden Vordersätze und Erfahrungen entweder selbst entdecken, und machen, oder warten, bis sie von andern entdeckt und gemacht werden.

Nicht so verhält es sich, wenn man zweifelt, um zu zweifeln, um alles zu verwirren, und selbst das Gewisse ungewiß zu machen; wenn die Zweifel von der Art sind, daß sie einen überwiegenden Hang zur Paradoxie verrathen. Zweifel dieser Art sind unvernünftig und führen von der Wahrheit ab, weil Zweifler dieser Art keine andere als solche Resultate wünschen, welche um ihrer Neuheit und Sonderbarkeit willen grosses Aufsehen erregen. Dazu ist die Wahrheit, welche nakt und einfach ist, am wenigsten geschickt. Sie vernichten folglich den wahren Zweck alles Zweifelns, und sind aus dieser Ursache ungereimt. Die hier angeführten unvernünftigen Gründe des Zweifelns können mit grossem Recht bei solchen Zweiflern vermuthet werden, welche Dinge bezweiflen, die von keinem vernünftigen Menschen widersprochen werden, wovon

niemand einen weitern Beweis verlangt, weil unser innerstes Gefühl die Stelle aller möglichen Beweise vertritt; wo das Gegentheil dessen, was bisher von allen Menschen als wahr angenommen worden, wenn es auch bewiesen werden könnte, von der Art seyn würde, daß davon gar keine Anwendung und Gebrauch möglich wäre. Alle Resultate des Zweifelns, welche die gegenwärtige Ordnung der Dinge aufheben, den Menschen mit seiner Natur, und den wirksamsten seiner Triebe in Widerspruch setzen, welche den Grund alles Denkens, Erkennens, ja sogar alles Zweifelns vernichten, und uns einem allgemeinen Gelächter preisgeben, oder unglücklich machen würden, wenn wir im gemeinen Leben dieser Ueberzeugung gemäß handeln wollten, sind nicht natürlich, sondern erzwungen, sie kommen nicht aus dem Herzen, sie sind keine Kinder einer unverdorbenen und unbefangenen Vernunft. Sie kommen zuverlässig aus der Schule, und verrathen einen Zweifler, dessen Verstand durch Sophistereien gefesselt ist, einen Zweifler, welcher seiner Eitelkeit die Wahrheit zum Opfer bringt.

Eine so unbegrenzte Zweifelsucht, welche zweifelt, um den gesunden Menschenverstand zu widerlegen, welche durch hundert Sophismen und Abweichungen vom Sprachgebrauch die einfachsten Wahrheiten, welche kein Mensch entbehren kann, ohne welche aller Vernunftgebrauch aufhören würde, zu verwirren sucht, und sich bei dieser allgemeinen Verwirrung fühlt und gefällt; welche dem Menschen alle Stüzen seiner Beruhigung entreissen

will und uns durchaus bereden möchte, daß wir in keinem Falle zu einiger Gewißheit gelangen können, ist offenbare Thorheit, wenn sie nicht eine noch verkehrtere Stimmung des Geistes zum Grunde hat. Denn wozu sollte diese einzige den Zweck aller Erkenntniß vernichtende Entdeckung dienen? Es ist ganz unmöglich, von dieser vorgegebenen Weisheit im Handeln für alle Vorfälle des Lebens einen einzigen wohlthätigen Gebrauch zu machen. Wenn es auch z. B. geometrisch erwiesen werden könnte, daß unser objektives Daseyn gar nicht gewiß wäre — wer wird dadurch glücklicher oder besser? wer erhält auf diesem Weg edlere und reinere Bewegungsgründe zum Handeln? welche andere Einsichten und Begriffe werden durch eine solche Entdeckung berichtiget? wo ist nur ein einziger Fall, in welchem sie brauchbar und anwendbar ist? Da jede Ungewißheit die Thätigkeit unsres Geistes und den Trieb nach mehrern und hellern Vorstellungen beschränkt, und daher wesentlich unangenehm ist: so läßt sich nicht begreifen, wie eine solche Vorstellung, welche unsre ganze Geistesthätigkeit vernichten würde, sich mit dem Erweiterungstrieb unsrer Seele vereinigen lasse. Sie läßt sich eben so wenig mit unserm Durst nach Wahrheit, nach Vollkommenheit und Glückseligkeit vereinigen. Sie sezt uns folglich mit uns selbst, mit unsrer ganzen Natur, mit den wesentlichsten und wirksamsten unsrer Triebe in den auffallendsten Widerspruch. Was solche Mängel hat, und so widrige Folgen hervorbringt, kann unmöglich Weisheit seyn.

Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit.

Zum Behelf meiner Leser, welche eine gedrängte Kürze einer weitgedehnten Untersuchung vorziehen, will ich nun meinen bisherigen Vortrag im Auszuge darstellen und sodann weiter schliessen.

1) Die menschlichen Meinungen widersprechen sich allgemein. Es giebt wenige Gegenstände der Erkenntniß, über welche sich alle Menschen vereinigen. Dieß macht, daß in unsrer Erkenntniß noch sehr viel Ungewißheit herrscht. Diese Ungewißheit giebt uns ein gegründetes Recht über sehr viele Gegenstände zu zweifeln. Das Recht zu zweifeln kann daher dem Menschen nicht widersprochen werden.

2) Niemand kann läugnen, daß es unter sehr vielen gegründeten Zweifeln auch sehr unvernünftige geben könne; so z. B. der Zweifel an das Daseyn und die Wirklichkeit einer Tugend ist nicht allein unvernünftig, sondern schändlich.

3) Niemand kann behaupten, daß unvernünftige Zweifel vernünftig seyen, daß sie unsre Achtung und Aufmerksamkeit verdienen.

4) Der Mensch ist daher nur zu vernünftigen Zweifeln berechtiget.

5) Der Naturzweck alles Zweifelns ist der natürlichste und zuverlässigste Maaßstab, um die Vernunftmässigkeit aller Zweifel zu bestimmen.

6) Dieser Naturzweck alles Zweifelns ist kein anderer, als die Wahrheit, die Berichtigung derselben, die Gewißheit.

7) Alle Zweifel, welche diesen Zweck aufheben oder vernichten, sind unvernünftig; so wie diejenigen Zweifel die einzigen vernünftigen sind, welche diesem Zweck entsprechen.

Wenn die Erforschung und Berichtigung der Wahrheit, und folglich die Wahrheit selbst der natürliche Zweck alles Zweifelns ist; so läßt sich unmöglich mit Vernunft und in ganzem Ernst zweifeln, ob es eine Wahrheit gebe, ob von dem allen, was wir empfinden, denken und erkennen, etwas wahr sey. Man kann zweifeln, ob dieses oder jenes wahr sey, worinn der Grund der Wahrheit bestehe, ob nicht alles, was wir als wahr erkennen, eine subjektive Täuschung sey, welcher es an aller objektiven Gültigkeit mangelt. Aber zweifeln, ob es in dem einen sowohl als dem andern Sinne eine Wahrheit gebe — diesem Zweifel zufolge glauben, daß alles, was wir erkennen, Irrthum und Betrug sey — dieß kann nie vernünftig heissen, indem es aller Vernunft und Erfahrung widerspricht. Sollte dieser Zweifel bei der anscheinenden Verwirrung menschlicher Meinungen gemacht werden können, so kann er höchstens die Folge eines vorübergehenden Unwillens oder einer andern Leidenschaft, aber nie fortdauernd, unauflöslich oder unwiderlegbar seyn. Eine solche Frage, von welcher so zu sagen alle übrigen abhängen, die, wenn sie nicht zum Vortheil der Wahrheit auf eine befriedigende Art aufgelößt werden könnte, die Auflösung aller andern Fragen entbehrlich und lächerlich machen würde, kann unmöglich unsre Kräfte und Einsichten übertreffen und daher ewig problematisch und ungewiß bleiben. Das eine oder das andere muß sich mit Gewißheit bestimmen lassen, denn im entgegengesezten Falle würde folgen, daß entweder

alles Zweifeln gar keinen Zweck habe, oder daß wenigstens dieser Zweck ein anderer sey, als die Erforschung und Berichtigung der Wahrheit. Oder man sage, wie kann die Wahrheit der Zweck alles Zweifelns seyn, wenn wir nicht schon zum voraus sollen bestimmen können, ob sie möglich oder wirklich vorhanden sey? Dieser Zweifel, wenn er in unsrer Seele entstehet, ist daher allezeit die Folge einer leidenschaftlichen Uebereilung, oder gemacht und erkünstelt. Denn jeder Mensch ist kraft eines unwiderstehlichen Triebes geneigt, das Daseyn einer Wahrheit zu glauben, er erkennt sie wirklich, und muß sie anerkennen, indem er handelt und denkt: Er sezt z. B. als gewiß und ausgemacht voraus, daß andere nicht minder wirklich sind, als er selbst, sobald er mit ihnen in Unterhandlung tretten will, so bald und so oft er sich verpflichtet glaubt, Pflichten gegen andere zu erfüllen. Jeder Mensch bemerkt täglich Widersprüche und Uebereinstimmung, folglich Irrthümer und Wahrheiten. Denn wo Irrthümer sind, da muß es auch Wahrheiten geben. Jeder Mensch sieht, hört, empfindet, erinnert sich, fühlt Lust oder Unlust, begehrt die erste und flieht die leztere; dieß alles ist Wahrheit. Jeder Mensch kann wenigstens einige Dinge von einander unterscheiden; er erkennt mit der vollsten Gewißheit, daß ein Baum kein Haus, ein Fluß kein Berg, daß er und sein Freund nicht ein und dasselbige Ding sind. Was ist wahrer als diese Erkenntniß? Wie kann es also zweifelhaft seyn, ob in unsrer Erkenntniß etwas wahr sey? Wäre dieß zweifelhaft,

so müßte es ungewiß seyn, es liesse sich von uns Menschen auf keine befriedigende Art bestimmen, ob es eine Wahrheit gebe. Wenn sich dieß nicht bestimmen läßt, so wäre der eine Fall eben so wohl möglich, als der andere; der Fall, daß es gar keine Wahrheit giebt, wäre eben so gedenkbar und möglich. Weil nun diese Ungewißheit nicht jedem einleuchtet, so müßte sie dargethan und bewiesen werden können, oder selbst dieß, daß es gar keine Wahrheit geben soll, wäre eben so wenig wahr und gewiß: man müßte zu diesem Ende Gründe anführen können, durch welche die allgemeine Ungewißheit und Falschheit der menschlichen Erkenntniß einleuchtend und für jeden begreiflich würde. Aber alle diese Gründe wären keine Gründe, denn sie würden nichts beweisen von dem, was sie beweisen sollen, weil ihre Wahrheit eben so zweifelhaft wäre. Alle Beweise ohne Ausnahme würden gar nichts beweisen, ja sogar, nichts wäre thörichter und widersprechender als der Beweis einer Sache. Selbst alle Zweifel wären aus Mangel hinreichender und vernünftiger Gründe unvernünftig, weil jeder Grund, welchen der eine oder der andere Theil zur Rechtfertigung seiner Zweifel anführen wollte, eben so ungewiß und zweifelhaft wäre. Es wären folglich entweder gar keine Beweise möglich, oder das Ungewisse würde durch etwas bewiesen, welches eben so ungewiß ist. Man könnte auf diese Art in das Unendliche hinauf beweisen, ohne in der That selbst nur das geringste bewiesen zu haben. Dieß verursacht,

daß der erklärteste Zweifler, indem er zweifelt, das Daseyn einer nicht zu bezweiflenden Wahrheit, als den lezten Grund, auf welchen sich am Ende alle seine Zweifel stüzen, stillschweigend anerkennt und voraussezt, daß folglich ein allgemeiner Zweifler, ein solcher, welcher alle Wahrheit und Gewißheit läugnen und bezweifeln wollte, in Widerspruch mit sich selbst gerathen würde. Es ist daher ganz unmöglich, nichts für wahr zu halten, weil kein Mensch einer solchen Ueberzeugung gemäß handeln kann. Es ist wider die Natur des Menschen, immer und an allem zu zweifeln. Dieß vermögen wir allenfalls in ruhigen und müssigen Augenblicken, aber nie im thätigen oder geschäftigen Leben, im vertrauten oder gesellschaftlichen Umgang. Wo ist der Mensch, welcher immer ruhig die wirkliche Welt samt seinen Verhältnissen vergessen, und seinen Gedanken und Spekulationen ganz allein nachhängen kann? Jeder von uns Menschen muß nebstdem, daß er denkt, unaufhörlich begehren, verabscheuen und handeln. Von diesem allem vermöchten wir nichts, wenn wir blos allein zweifeln wollten. Wer daher handelt oder begehrt, hat immer Parthey genommen, und schon wirklich für den einen oder den andern Fall, als eine ausgemachte Sache entschieden: der thätige und geschäftige Mensch muß unter vielen möglichen Fällen sich für einen dieser Fälle erklären. Dazu muß er Gründe haben, und diese können nicht wieder zweifelhaft seyn, oder die fortdauernde Ungewißheit im Denken bringt nothwen-

dig eine fortdauernde Unentschlossenheit im Handeln hervor.

Aber dieß alles, könnte der Skeptiker antworten, beweißt nur, daß wir etwas für wahr halten müssen; es beweißt aber nicht, daß etwas wahr sey; denn was der eine für wahr hält, wird von hundert andern widersprochen. — Dieser Einwurf ist von sehr grossem Gewicht. Er kann aber nicht gehoben werden, wenn nicht zuvor der Begriff von Wahrheit sehr genau bestimmt, und der vielfache Sinn, welchem dieses Wort unterworfen ist, sorgfältig unterschieden wird. Die ganze Verworrenheit und Schwierigkeit dieser Frage scheint aus dem Grunde herzurühren, daß die verschiedenen Arten von Wahrheit nicht genug unterschieden, sondern unaufhörlich mit einander verwechselt werden. Laßt uns zu diesem Ende diesen Versuch wagen, und erwarten, in wie fern uns die Ausführung gelingen werde.

Ich will zu diesem Ende 1) beweisen, daß die Wahrheit und Gewißheit wesentliche Eigenschaften unsrer Erkenntniß seyen. Diesen Beweis will ich aus dem Zweck der menschlichen Erkenntniß nehmen, und aus dieser Ursache vorher zu bestimmen suchen, ob unsre Erkenntniß einen Zweck und welchen sie habe?

Ich will 2) die verschiedenen möglichen Arten von Wahrheit und Gewißheit angeben, und durchlaufen, um zu bestimmen, welche dieser Arten in unsrer Erkenntniß gefunden werden.

Ich will sodann 3) der Anwendung zueilen, und den angeführten Gründen zufolge diejenigen Grundsäze ausser Zweifel sezen, welche dem Begriff von Vollkommenheit zum Grunde liegen, als da sind: die Lehre von dem zureichenden Grunde und den Finalursachen aller Dinge.

Ich will endlich 4) diesen Begriff fortsezen, daraus folgern, die Quelle unsrer Tugenden und sittlichen Mängel erforschen, und auf diesem Weg ein sittliches Lehrgebäude entwerfen, welches auf festen und unwandelbaren Grundsäzen beruht.

Da ich überzeugt bin, daß die Lehre von der Vollkommenheit der Grundbegriff der Moral ist, da ich noch überdieß einzusehen glaube, daß dieser Begriff willkührlich und schwankend ist, so lang die Lehre von den Finalursachen und Zwecken der Dinge nicht mehr ausser Zweifel gesezt wird: so werde ich diesen Gegenstand vor allen andern mit der mir möglichen Sorgfalt bearbeiten.

Laudatus abunde,
non fastiditus si tibi lector ero.

Zweite Abhandlung

über

den Zweck der menschlichen Erkenntniß.

Ich untersuche hier noch nicht, ob die Gewißheit, welche wir von unsrem selbsteigenen Daseyn als einem objektiv wirklichen Gegenstand haben, über alle Zweifel erhaben sey. Mir ist es hier zu meiner Absicht genug, daß jedem Menschen seine Empfindung sagt: Er sey. Wenn ich auch daran zweifeln wollte, so fragt sich immer: wer zweifelt, wenn ich nicht bin, wenn ich nichts weiter als die Realität einer Erscheinung habe, deren objektiver übersinnlicher Grund zweifelhaft seyn soll? Wenn anders in dieser Welt etwas wahr und gewiß ist, etwas, was mit Vernunft gar nicht bezweifelt werden kann; so ist unser objektives Daseyn eben dieser Art; ja! wenn es möglich seyn sollte, im vollen Ernst über die erste aller Thatsachen zweifelhaft zu seyn, so hälts in die Länge zuverlässig kein Mensch bei einem solchen Zweifel aus. Ein einziger Blick in's Leben und auf sich selbst zurückgeworfen, zerstöhrt mit einemmal das Gewebe von Sophismen, durch welches der sonderbarste und lächerlichste aller Zweifel einigen Anschein erhält. Zweifel dieser Art gehen nie ins Herz, und noch weniger in Handlungen über. Aber auch selbst, um nur einen vorübergehenden Zweifel an unser objektives Daseyn zu erwecken, welche Folter muß sich unser Geist auflegen? welche Sophismen und Abweichungen vom Sprach-

gebrauch, welche sonderbare Unterscheidungen und ganz willkührliche Begriffe vom Seyn und Nicht-seyn, welche Verwirrung der Gesichtspuncte müssen hier vorhergehen, um die Empfindung zu betäuben, und das schreyende unaufhörliche Gefühl unsrer Existenz nur in etwas zu schwächen? Es kann seyn, daß gewissen Vordersäzen zufolge unser Daseyn zweifelhaft wird. Es kann sogar seyn, daß dagegen Gründe angeführt werden können, welche ich nicht widerlegen kann; aber ich weiß auch, daß es dessen ungeachtet widerlegende Gründe geben muß, wenn ich sie gleich nicht kennen sollte. Mein Herz, meine Empfindung und die abentheuerlichen Folgen eines so sonderbaren Resultats, die Unmöglichkeit, von einer solchen Entdeckung nur den allergeringsten Gebrauch zu machen, die Widersprüche aller Orte, in welche ich auf diesem Wege verfalle, beweisen desto stärker, daß solche Vordersäze, aus welchen solche Resultate folgen, kraft deren kein Mensch denken oder handeln könnte, nothwendig falsch seyn müssen; um so mehr, als diese Vordersäze, deren man sich bedient, um den Glauben an unser Daseyn wankend zu machen, selbst von der Art sind, daß sie unser Daseyn voraussezen. Ich fordere alle Selbstdenker und Zweifler auf, nur einen einzigen Grund ihrer Behauptung anzuführen, welcher nicht mittel- oder unmittelbar unser Daseyn und das Daseyn anderer Gegenstände voraussezt. Er denke, rede oder handle, wenn er kann, ohne sich der einen oder der andern dieser Vorstellungen in seinen Gedanken,

danken, Reden oder Handlungen zu bedienen. Wenn es zweifelhaft ist, ob ich selbst sey: so müssen Gründe vorhanden seyn, welche zu einem solchen Zweifel berechtigen, welche es wahrscheinlich und den Fall möglich machen, daß ich vielleicht gar nicht sey. Nun wollen wir doch um der Sonderbarkeit willen annehmen, dieß lezte sollte wirklich wahrscheinlich gemacht werden — welche Gründe können wir anführen, die nicht selbst wieder voraussezen, was wir läugnen oder bezweifeln? Wozu soll also eine solche Entdeckung nützen? welche Anwendung kann ein Wesen, welches selbst nicht ist, von einer Lehre machen, welche niemands Lehre ist. Genug also, diese Lehre sey wahr oder falsch, daß wir, so lang wir Menschen sind, uns unmöglich von dieser Vorstellung losmachen können; daß wir, so lang wir Menschen sind, als solche denken und reden, und uns derjenigen Vorstellungen bedienen müssen, welche allem Denken und Reden wesentlich zum Grunde liegen. Dieß muß auch mich berechtigen, bei meinen Untersuchungen von einem dieser Säze auszugehen, und meine Leser zu bitten, daß sie die Lehre von unserm objektiven Daseyn wenigstens als ein Postulat unsrer an diese Vorstellungsart unwiderstehlich gebundenen Vernunft gelten lassen, daß sie mir erlauben, von dieser allgemein anerkannten Thatsache auszugehen, und meinen weitern Vortrag darauf zu gründen.

So sonderbar aber auch dieser Zweifel klingt, wenn's damit ernstlich gemeint, und auf die Verwirrung aller Begriffe angesehen seyn sollte; so gut möchte es doch von einer andern Seite seyn, diesen Zweifel aus edlern Absichten, um der Wahrheit willen, zu wagen, um zu erfahren, wie sehr die Vorstellung von unserm eigenen Daseyn in unser ganzes Gedankensystem verflochten ist, wie viel von der Objektivität dieser Vorstellung abhängt, und wie nothwendig falsch alle Säze sind, welche, wenn sie wahr wären, unser objektives Daseyn aufheben oder zweifelhaft machen würden. Aus der Fortsezung dieser Abhandlung soll es einleuchtend werden, daß, wenn vielleicht kein Mensch so thöricht ist, sein objektives Daseyn in vollem Ernst zu läugnen, doch jeder von uns mehr denn einen Saz behaupte, der, wenn er wahr wäre, unser Daseyn vollkommen vernichten würde. Ich gestehe sehr gern ein, und sehe vorher, daß diese Behauptung manchen meiner Leser befremden werde, weil vielleicht die wenigsten derselben ihren Grundsäzen und Begriffen bis auf die lezte Quelle nachspühren, und folglich sich dessen gar nicht bewußt sind. Aber zuverlässig könnten wir gewissen Meinungen gar nicht beipflichten, wenn wir nicht stillschweigend unser eigenes Daseyn bezweifelten. Von dieser Art scheinen mir z. B. alle diejenigen zu seyn, welche allen Zweck unsers Daseyns läugnen; und wie viele sind nicht deren, welche dieses läugnen?

Ich bin — aber was bin ich? und zu welchem Ende bin ich da?

quid sumus, aut quidnam victuri gignimur?

Was soll dadurch, daß ich wirklich bin, noch weiter geschehen? Nichts oder etwas? —

Da nach jedermanns Erfahrung die Zwecke das Mittel und die Bedingung sind, wodurch diese Welt eigentlich zur Welt wird, wodurch Geist, Leben, Zusammenhang und Ordnung in dieses ungeheure Ganze gebracht wird; da sich nach der Verschiedenheit und Beschaffenheit dieser Zwecke unsre ganze Vorstellung von dieser Welt, im Ganzen sowohl, als in ihren einzelnen Theilen richtet; da folglich die Lehre von den Zwecken der Schlüssel zur Auflösung der verwikeltsten Aufgaben ist: so kann wohl nicht leicht eine Frage aufgeworfen werden, welche die gegenwärtige an Wichtigkeit und Brauchbarkeit überträffe, welche daher eine genauere und schärfere Untersuchung verdiente. Es gilt dabei gleich viel, ob die Zwecke etwas objektives oder subjektives sind. Die Nothwendigkeit, sich ihrer zu bedienen, bleibt in jedem Falle gleich groß. Ich verspare daher diese Untersuchung auf einen bessern Ort, wo die zur Entscheidung nöthigen Vordersäze weniger mangeln. Hier an diesem Ort suche ich zu beweisen, daß wir einen Zweck unsers Daseyns annehmen müssen, daß für uns diese Vorstellungsart so nothwendig ist, daß wir ihrer,

sie mögen objektiver oder ganz subjektiver Natur seyn, gar nicht entbehren können. Meine Behauptung stüze ich auf folgende Beweise.

1) Wenn wir keinen Zweck unsers Daseyns annehmen, so sind für uns die wichtigsten Fragen, welche auf unser Leben und auf unsre Handlungen den größten Einfluß haben, ganz unauflöslich. Von dieser Art ist

a) die Frage: ob es gut sey, daß wir sind? ob Seyn besser sey, als gar nicht Seyn? Diese Frage, welche während unsers Erdenlebens, in den Stunden des Unmuths, wo uns die Welt in verkehrter Ordnung mit unsern Wünschen erscheint, vielleicht von jedem Menschen mehr als einmal gemacht worden, kann gar nicht beantwortet werden, sobald unser Daseyn gar keinen Zweck hat, so bald wir nicht bestimmen können, welcher dieser Zweck ist. Denn es giebt sodann nichts, worauf dieses Erdenleben bezogen werden könnte. Es giebt folglich eben so wenig einen Grund, welcher uns berechtigen könnte, dieses Leben oder Seyn, gut oder bös zu nennen.

b) Wenn sich nicht einmal bestimmen läßt, ob es gut sey, zu Seyn, ob Seyn besser sey, als gar nicht Seyn: wie ist es möglich, sich seines Daseyns zu freuen? welchen Grund haben sogar unsre Klagen, wenn es ganz gleichgültig seyn soll, ob wir sind oder nicht sind? Wie ist es möglich, sich bei so vielen widrigen und schmerzhaften

Vorfällen zu beruhigen? welche Thorheit zu leiden und auszudauern, wenn entweder dieses Leben gar keinen Zweck hat, oder, was eben so möglich ist, wenn es besser seyn sollte, gar nicht zu seyn?

c) Wenn unser Daseyn gar keinen Zweck hat, welchen Zweck haben sodann alle unsre Eigenschaften? welchen Vorzug hat sodann die Weisheit vor der Thorheit, die Tugend vor dem Laster? wie ist es möglich, da, wo kein Zweck ist, einen Plan seines Lebens zu entwerfen, und diesem gemäß die dazu führenden Mittel vor den entgegengesezten zu wählen?

d) Was sollen wir von allen Vorfällen und Weltbegebenheiten denken, sind sie gut oder bös? können wir uns enthalten, darüber zu urtheilen? ist es für unsre Ruhe und Zufriedenheit gleichgültig, welches Urtheil wir darüber fällen? oder, können wir aufhören, Ruhe und Zufriedenheit als sehr grosse höchst begehrungswerthe Güter zu betrachten? was ist aber gut oder bös, wenn nichts, wenn selbst unser Daseyn keinen Zweck hat?

e) Kein Begriff ist für die Moral von solcher Wichtigkeit, als der Begriff von Vollkommenheit. Alle Vorschriften der Sittenlehre zwecken dahin ab, den Menschen besser und vollkommner zu machen. Aber was ist alle Vollkommenheit, wenn unser Daseyn keinen Zweck hat? Es giebt folglich keine Sittenlehre, wenn unser Daseyn keinen Zweck hat.

f) Welchen Gegenstand haben unsre Begierden, wenn nichts gut oder bös ist? aber wie kann für uns etwas gut oder bös seyn, wenn es sich nicht zu einem Zweck als Hinderniß oder Mittel verhält? wo ist dieser Zweck, wenn wir selbst zu keinem Zwecke vorhanden sind?

g) Wenn unser Daseyn keinen Zweck hat, wozu entwickeln sich unsre Kräfte? ist es gut, daß sich unsre Kräfte entwickeln? wie weit darf die Entwicklung gehen? darf die noch fernere Entwicklung bei allen oder bei einzelnen Menschen gehindert werden? wo ist die Stuffe der Cultur, auf welcher wir Menschen ohne Gefahr still stehen können, sobald wir sie erreicht haben? — Wer den Lauf der Welt aus der Geschichte sowohl, als aus seinen eigenen Erfahrungen nur in etwas kennt, wer die aufgeklärtesten Völker des Erdbodens aus der ältern und neuern Welt, wer die Unschuld und Unbefangenheit der Landleute mit dem Verderbniß und der überlegten Bosheit der Stadt- und Weltleute vergleicht, dem muß es sonderbar auffallen, welche Unordnungen, Ausschweifungen und Laster eine höhere Cultur begleiten, welche sittliche Ungeheuer hier erscheinen, welch ein unruhiger, sorgenvoller Zustand der Zustand einer höheren Cultur ist. Diese, obgleich einseitige Bemerkung hat vorzüglich in unsern Zeiten selbst auf weisere Menschen so sehr gewirkt, daß sie jeden Uebergang zu einer höheren Cultur samt dem Handel und der Verfeinerung des Lebens als einen widernatürlichen Zu-

stand, die Wissenschaften und die Aufklärung als etwas höchst entbehrliches, wo nicht schädliches, und die oberste Gewalt und bürgerliche Verfassung als eine Usurpation und widerrechtliche Beschränkung der natürlichen Freyheit betrachtet, und als solche auf eine sehr scheinbare und einladende Art dargestellet haben. *Rousseau* hat daher mehr als einen blossen Zweifel gewagt, er hat wirklich den ersten Zustand der Unwissenheit und Wildheit, als den einzigen natürlichen und glücklichen, als den Zustand betrachtet, von welchem sich der Mensch zu seinem Unglück entfernt, zu welchem er je eher je besser zurückkehren soll. Es scheint sogar der Wahn, als ob alle Aufklärung die Sicherheit der Thronen erschüttere und die Folgsamkeit der Untergebenen vermindere — dieß uralte ehmalige Lieblingssystem der Kirche — das herrschende System der Weltleute und Grossen dieser Erde zu werden. Diese glauben sich durch neuere Vorfälle, durch den Neuerungs- und Empörungsgeist unsrer Zeiten zu den Schluß berechtiget, daß die Vernunft und ungehinderte Entwicklung der Geister kein Recht sey, auf welches alle Menschen einen gleichgegründeten Anspruch haben. Sie glauben, daß beide dem Staatszweck untergeordnet seyen, und daß bürgerliche Ruhe und Ordnung in was immer für einem Staat durch nichts so sehr erhalten werden, als durch die Unwissenheit und Blindheit des grossen Haufens, und aus eben dieser Ursache durch die Schranken, welche einem ungehinderten Fortgang zur Aufklärung gesezt

werden. Sie glauben daher, daß man diesen Fortgang aufhalten könne und müsse.

Dieß und noch mehr wird sehr häufig geglaubt und es läßt sich glauben; aber mir scheint es, als ob Vorstellungen dieser Art nur in der Seele solcher Menschen entstehen könnten, welche die Geseze, nach welchen alle Vorfälle dieser Welt erfolgen, so wenig kennen, daß sie entweder allen Zweck unsers Daseyns läugnen, oder mit sich selbst im Streit liegen, welcher dieser Zweck seyn soll, welche folglich diesen Zweck verkennen. Ihre Zweifel würden verschwinden, ihre Beschuldigungen aufhören, das Schwankende und Widersprechende ihrer Vorstellungen würde fixirt, und unter einen festern und bestimmtern Gesichtspunct gebracht werden, wenn sie sich entschliessen könnten, einen Zweck ihres Daseyns zu erkennen. Dieß alles wird aufhören, sobald bewiesen werden kann, welcher dieser Zweck ist; sobald alle Vorfälle als so viele wesentliche Mittel auf diesen Zweck bezogen und damit gehörig verglichen werden. Denn, hat unser Daseyn keinen Zweck, so verdienen alle diese Fragen keine Antwort. Es ist sogar Thorheit, solche Fragen zu machen; weil in diesem Fall unter allen möglichen Zuständen des Menschen keiner einen Vorzug verdient. Keiner ist sodann besser oder schlechter, weil es durchaus an allen Gründen mangelt, aus welchen sich bestimmen liesse, warum ein Zustand des Menschen vor einem andern den Vorzug verdiene. Hat aber unser Daseyn einen

Zweck, so haben diese Klagen und Beschuldigungen doch einigen Anschein und Grund. Die Urtheile werden sodann so verschieden ausfallen müssen, als die Zwecke verschieden sind, welche sich jeder als den Grund seines Daseyns denkt: unter diesen läßt sich immer ein Zweck finden, der, wenn er wahr und der wirkliche Zweck unsers Daseyns wäre, die obige Vorstellungsart begründen und rechtfertigen würde; weil unter solchen Vordersäzen die Folge keine andere seyn kann. Nach der Verschiedenheit dieser Zwecke, welche sich der Staatskluge und der Weltbürger, der Weltmann oder der Mönch und Frömmling denken, hat jeder Recht. Eine höhere Cultur ist schädlich, und sie ist gut; die Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts ist ein philosophischer Traum, und sie ist Wahrheit; das Menschengeschlecht verbessert sich, und es verschlimmert sich auch, wenn man will. Jede dieser Meinungen hat etwas wahres, sobald ihre Vordersäze wahr sind, sobald dieser und kein anderer der Zweck unsers Daseyns ist. Die Wahrheit dieser Behauptungen hängt folglich ganz von dem Gesichtspuncte ab, dessen sich jeder bedient; und dieser Gesichtspunct ist der Zweck unsers Daseyns. Können diese Gesichtspuncte und Zwecke in einem höhern vereiniget werden, so hört aller Streit auf; giebt es aber keinen solchen höhern Zweck, durch welchen die Vereinigung möglich wäre, so behält jeder Recht, keiner kann den andern widerlegen. Die obigen Fragen und Zweifel haben zwar einen Sinn, aber sie kön-

nen nie gleichförmig und auf eine beruhigende Art beantwortet werden; und nur in dem einzigen Fall, wo wir allen Zweck unsers Daseyns läugnen, sind alle obige Fragen unbeantwortbar, und sogar thöricht.

Da nun in dieser einzigen Frage so viele andere höchst wichtige Fragen beantwortet werden; Fragen, welche auf unsre Handlungen den größten Einfluß haben, und ausserdem unnüz und unauflöslich sind: so ist die Frage von dem Zweck unsers Daseyns keine überflüssige oder ganz spekulative, sondern vielmehr eine ganz praktische, höchst wichtige Frage, von welcher kein Mensch abstrahiren kann. Selbst diejenigen, welche nie darüber gedacht haben, vermögen dieß nicht. Wir beantworten diese Fragen auf die eine oder die andere Art unaufhörlich, indem wir handeln. Dieß ist so gewiß, daß für einen feinen Beobachter der Menschen jede Handlung verräth, ob, und welchen Zweck der Handelnde als den Grund seines Daseyns für diesen Augenblick gedacht habe. Denn nur unter einer solchen Bedingung und Voraussezung kann ein und derselbe Mensch so und nicht anders handeln. Wir entscheiden daher immer, aber leider! wir entscheiden nicht gleichförmig, bald für, bald gegen allen Zweck, heute für diesen, morgen für einen andern Zweck, nachdem die Lage, in welcher wir uns befinden, mehr oder weniger beunruhigend ist. Wir sind dabei größtentheils das Spiel des gegenwärtigen Augenblicks: so, wie sich dieser verändert,

wanken wir sehr leicht von einer Meinung zur entgegengesezten hinüber. Wäre es uns gegeben, troz aller äusseren Aufforderung zum Gegentheil, immer denselben Zweck unsers Daseyns zu denken: wie consequent und gleichförmig würde unsre Handlungsweise seyn! aber auch wie zufrieden und ruhig würden wir unsre Tage beschliessen, wenn wir uns von dem wahren und lezten Zweck unsers Daseyns überzeugen, diesen festhalten und nie vergessen wollten? Die Weltweisheit hat daher kein dringenderes und angelegeners Geschäfte, als die Nothwendigkeit eines solchen Zwecks zu beweisen, und zu bestimmen, welcher dieser Zweck sey. Dadurch sezt sie jeden Menschen an die Stelle, aus welcher er sich sowohl, als die Verhältnisse, in welchen er mit allen Gegenständen dieser Welt steht, am richtigsten beurtheilen kann. Dadurch werden wir in den Stand gesezt, Weisheit von Thorheit zu unterscheiden. Dadurch endlich erscheinen alle Gegenstände dieser Welt in der anziehendsten Eigenschaft, in der Eigenschaft eines Hindernisses oder Mittels zu diesem Zweck, sie tretten dadurch aus dem Zustande der Gleichgültigkeit heraus, und werden nach Verschiedenheit der Lebenszwecke, welche wir erreichen wollen, bald Gegenstände unsers Abscheues, bald Gegenstände unsers Begehrens. Durch die Vorstellung von einem Zweck unsres Lebens wird unser Leben ein Ganzes, es erhält einen Mittelpunct, auf welchen alles bezogen, und nach seinem Werth oder Unwerth auf das genaueste geprüft werden kann. — Diese

Vorstellung ist also nicht allein brauchbar, sie ist sogar nothwendig; weil andere Vorstellungen und Lehren, z. B. die ganze Sittenlehre, welche kein Mensch entbehren kann, sich darauf gründen. Ihre Nothwendigkeit und Wahrheit erhellt aber noch überdieß auch aus andern Gründen.

2) Während daß wir sind bringt jeder von uns, sowohl in sich selbst, als in den Gegenständen ausser uns, unendliche Veränderungen und Wirkungen hervor. Alle diese Wirkungen könnten unmöglich so erfolgen, wenn wir gar nicht vorhanden wären. Sollten sie erfolgen, als nothwendige Bestandtheile dieser Weltordnung, so hört unser Daseyn um ihrentwillen auf, zufällig zu seyn. Wir mußten entstehen, weil unser Daseyn den Grund von allen diesen Wirkungen enthält. Wir können also mit Recht behaupten, die durch uns möglichen Wirkungen seyen der Grund, durch welche unser Daseyn aufhört, etwas zufälliges zu seyn. Ein solcher Grund heißt, wie ich unten beweisen werde, Zweck. Unser Daseyn hat folglich einen Zweck. Wollten wir nun annehmen, unser Daseyn habe keinen Zweck, so müßten wir zu gleicher Zeit annehmen, daß alle meine durch mich hervorzubringende Wirkungen, meine Gedanken, Begierden und Handlungen ohne mein Zuthun und Daseyn eben so gut erfolgen könnten, oder ich müßte behaupten, mein Daseyn bringe gar keine mir allein angehörige Wirkungen hervor. Lezteres ist gegen alle Erfahrung, und noch überdieß schlechterdings un-

möglich, weil in der Natur keine Kraft ganz unwirksam seyn kann. Mir wenigstens sind gar nicht seyn, und gar nicht wirken gleichbedeutende Ausdrücke. Denn jedes Wesen ist in der Natur nur in so fern wirklich, als es wirkt. Von den Wirkungen hat sogar die Wirklichkeit ihre Benennung. Daraus folgt, daß wir sogar unser eigenes Daseyn läugnen, indem wir allen Zweck unsers Daseyns läugnen. Dieser Beweis wird vielleicht mehr beweisen, wenn meine Leser werden gelesen haben, was ich in der Lehre von den Zwecken vollständiger auszuführen hoffe.

3) Hat unser Daseyn keinen Zweck, so hat entweder in der ganzen Natur gar nichts einen Zweck, oder es läßt sich nicht begreifen, wie und wozu ein anders Ding einen Zweck haben soll, wenn das erste von allem, wenn unser Daseyn keinen Zweck hat. Daß gar nichts einen Zweck habe, ist unstreitig gegen alle Erfahrung. Denn wir haben wenigstens, um nur ein Beispiel zu geben, Augen und Ohren. Diese Augen sehen nur, diese Ohren hören nur. Ohne Augen ist kein Gesicht, und ohne Ohren kein Gehör möglich. Es ist unmöglich, durch die Ohren zu schmecken, und durch die Augen zu riechen. Sehen und hören sind daher die einzigen durch diese beiden Sinne möglichen Wirkungen. Warum soll ich nicht behaupten können, daß ich diese beiden Sinne um dieser Wirkungen willen erhalten habe, daß folglich sehen und hören die Naturzwecke der Organe des Gesichts und des Gehörs sind? Auf

gleiche Weise haben wir einen Magen erhalten, dessen unterscheidende Verrichtung die Verdauung ist. Der unläugbare weitere Zweck aller Verdauung ist die Nahrung unsers Körpers, und wir nähren endlich unsern Körper, um unser Daseyn zu verlängern, um zu leben. Dieß alles sind unläugbare Wirkungen, welche sämmtlich nicht erfolgen könnten, wenn nicht solche Gründe vorhanden wären und vorher giengen. Ich kann daher mit allem Grund behaupten, diese Gründe seyen vorhanden, damit solche Wirkungen erfolgen können; die Wirkungen seyen der Grund von dem Daseyn ihrer Ursachen, und folglich die Wirkungen seyen der Zweck aller Ursachen. — Aber wozu sehen, hören und verdauen wir? wozu sorgen wir so sehr für die Erhaltung eines Lebens, welches selbst keinen Zweck und folglich gar keinen Werth hat? Wäre es nicht sonderbar und ganz unerklärbar, wenn alle meine Theile und Gliedmassen, meine Augen, Ohren einen unläugbaren Zweck ihres Daseyns hätten; Ich selbst aber, das Wesen, dem diese Ohren und Augen sind, zu keinem Zweck vorhanden wäre? Was ist ein Zweck, welcher selbst keinen Zweck hat? wozu hätten alle Theile einen Zweck, wenn das Ganze keinen Zweck hätte?

4) Wenn unser Daseyn selbst keinen Zweck hat, so haben alle unsre Kräfte, Triebe, Anlagen, unsre sämmtlichen Eigenschaften ebenfalls keinen Zweck. Sie sind sodann alle ohne Ausnahme überflüssig und gleichgültig. Es giebt eben so

wenig andere dem Leben untergeordnete Zwecke, welche wir während unsers Daseyns erreichen sollen. Oder wozu wollten wir diese untergeordneten Zwecke erreichen? wozu z. B. Leben, wenn alles Leben keinen Zweck hat? Dieses wozu, dessen wir uns so wenig erwehren können, würde der Zweck seyn, welchen wir doch läugnen. — Wo keine Zwecke sind, da giebt es auch keine Mittel; denn es giebt nichts, worauf ein anderes bezogen werden könnte, wozu etwas gut wäre? Es giebt nichts, was durch eine günstige oder widrige Beziehung einen Werth oder Unwerth erhielte, was folglich schädlich oder nüzlich, gut oder bös wäre, was daher begehrt oder verabscheut werden, was unsre Kräfte anregen und zum Handeln bestimmen könnte. Wo kein Zweck ist, da ist nichts vernünftig oder unvernünftig, da sind alle unsre Handlungen vollkommen gleichgültig; alle unsre Begierden haben keinen Gegenstand, und folglich keinen Grund. Es ist sogar ganz gleichgültig, ob wir sind, oder nicht sind. Denn alles ohne Ausnahme ist ganz gleichgültig, so gleichgültig als ein Leben, welches keinen Zweck hat.

So und nicht anders muß der Mann denken, welcher consequent denken, und dabei im Ernst behaupten will, daß unser Leben keinen Zweck habe, oder er steht im Widerspruch mit sich selbst. Und nun, wenn alle hier angeführten Folgen wahr seyn sollten, so handle und begehre doch jemand, wenn er kann? (und handeln und

begehren muß er doch). Er freue oder betrübe sich über sein Daseyn! Er entwerfe einen Plan seines Lebens! Er wähle die dazu nöthigsten passendsten Mittel! Er unterscheide Weisheit von Thorheit! Tugend von Laster! Er beweise, wenn er kann, daß ein weises, tugendhaftes Leben vor einem thörichten und lasterhaften Leben den Vorzug verdiene! Er beruhige endlich seinen Geist unter so vielen Anfällen und Stürmen dieses Lebens! Er dulde und harre aus, wenn er kann!

Da nun mit dem Zweck unsers Daseyns (er sey, welcher er wolle) unsre besten Einsichten und Erwartungen vernichtet werden; da diese Vorstellung mit dem ganzen System unsrer Gedanken und Begierden auf das innigste verflochten ist; da unser ganzes Leben ohne einen solchen Zweck ein grundloses, elendes, planloses, thörichtes und widersprechendes Leben ist; da mit diesem Zweck alle Dinge ihren Werth, und alle Begierden ihren Gegenstand verlieren, indem auf diese Art aller Unterschied zwischen Recht oder Unrecht, Nuzen oder Schaden, Gut oder Bös, Tugend oder Laster, sammt allen Regeln der Weisheit und Klugheit, sammt aller Vernunftmässigkeit unsrer Handlungen und folglich alle Sittlichkeit, alle Gründe unsrer Handlungen, und mit diesen unsre ganze Thätigkeit aufgehoben wird; da ein zwekloses Daseyn mit eben so zweklosen Eigenschaften und unwirksamen Kräften ein wirkliches Nichtseyn ist; da wir folglich, dieser Lehre gemäß, am Ende unser eigenes

Daseyn

Daseyn läugnen oder widersprechen müßten: so müßte ich mich sehr irren, wenn nicht die Lehre von dem Zweck unsers Daseyns eine Fundamentallehre und der Grundstein aller Sittlichkeit wäre; eine Lehre, welche nicht widersprochen werden kann, welche wenigstens eine subjektive Gültigkeit haben muß, indem sie ein wahres Bedürfniß unsrer gegenwärtigen Natur ist — eine Lehre endlich, ohne welche keine Lebensweisheit möglich ist, nach welcher, alles Zweifelns und Widerspruchs ungeachtet, sich unser Leben doch immer richtet. Hätten wir alle diese Folgen und Gründe allzeit vor Augen, so würde und könnte es keinem Menschen je in den Sinn kommen, den Zweck unsers Daseyns zu läugnen. Wir würden eingestehen, daß, wo kein Zweck ist, auch keine Vollkommenheit und Weisheit möglich sey. Die Lehre von dem Zweck unsers Daseyns gehört folglich mit dem größten Recht unter die unläugbarsten und erwiesensten Grundsäze unsrer Erkenntniß. Unser Daseyn muß einen Zweck haben und nun erst läßt sich mit Recht fragen, **welcher dieser Zweck sey?**

Ich habe bisher beinahe auf jedem Blatt von Zwecken gesprochen. Mein ganzer bisheriger Vortrag gründet sich auf diese Voraussezung. Aber ich habe noch nicht bewiesen, was vor allem andern bewiesen werden sollte, wovon alles abhängt: **daß es wirkliche Zwecke in dieser Welt giebt, daß diese Zwecke eine objektive**

Gültigkeit haben, und nicht erst von uns Menschen in dieser Welt gedacht werden. Ich bin genöthiget, mich auf diese Lehre von den Zwecken noch weiter zu berufen. Unter solchen Umständen kann ich es meinen Lesern nicht verargen, wenn sie allen meinen bisherigen Behauptungen keinen andern, als einen bedingten Beifall schenken. Dieser allein ist es auch nur, welchen ich verlange. Denn ich erkenne die Gerechtigkeit ihrer Forderung, und ich habe zu diesem Ende der Lehre von den Zwecken, als dem wichtigsten Theil dieser Schrift, weiter unten eine eigene ausführliche Abhandlung bestimmt. Ich sehe mich genöthiget, um mich nicht zu wiederhohlen, meine Leser dahin zu verweisen, und ich hoffe, daß, wenn anders meine Schrift ihre Aufmerksamkeit so sehr reizen sollte, bei einer zweiten Durchlesung derselben, das, was ich gegenwärtig blos voraussetze, eher als erwiesen angesehen werden möchte.

Wenn anders die Behauptung, daß es in dieser Welt Ursachen und Wirkungen gebe, keine blosse Usurpation der Vernunft ist, wie in einer eigenen Abhandlung dargethan werden soll: so läßt sich nicht läugnen, daß wenigstens einige Dinge dieser Welt sich zu andern als Wirkungen und Ursachen verhalten. In diesem Fall müssen wir annehmen, daß alle Ursachen und Kräfte um ihrer Wirkungen willen vorhanden seyen. Wir müssen zu diesem Ende ebenfalls annehmen,

daß die Wirkungen die Zwecke von dem Daseyn ihrer Ursachen und Kräfte sind. Da wir nun uns selbst nicht anders als wirkende Kräfte betrachten können, so scheint auch unser Daseyn keinen andern Grund zu haben, als das Wirklichwerden und Hervorbringen der durch uns möglichen Wirkungen. In diesem Sinn wäre also jede unsrer Handlungen Zweck unsers Daseyns. Wir, samt allen übrigen Kräften, wären vorhanden, um zu wirken, um die Wirkungen anderer entgegen zu erhalten, um andere zu bestimmen, und von andern bestimmt zu werden, um die zum Ganzen nothwendigen Veränderungen wechselweis hervorzubringen.

Da es nun aber in diesem Sinn so viele Zwecke unsers Daseyns geben würde, als einzelne Handlungen durch uns hervorgebracht werden (welches zu den sonderbarsten Folgerungen und Anwendungen Gelegenheit geben würde); da Wirkungen selbst wieder andere Wirkungen hervorbringen, und in so fern selbst einen weitern Zweck haben: so kann sich unsre Vernunft hier nicht beruhigen; sie erkennt zwar, und kann nicht läugnen, daß wir um jeder einzelnen Handlung willen vorhanden sind: aber sie will zu gleicher Zeit wissen, und den Grund erforschen, warum wir während unsers Daseyns diese und keine andere Handlung unternehmen sollen. Bei dieser Untersuchung stößt sie, wie wir hören wer-

den, auf eine gemeinschaftliche lezte Wirkung, durch welche alle vorhergehenden einigen Werth und Bedeutung erhalten. Diese lezte Wirkung, so weit sie von uns Menschen vorhergesehen werden kann, nennt sie den lezten Zweck unsers Daseyns. Und dieser ist es eigentlich, wovon die Rede ist, wenn wir beweisen sollen, ob und welchen Zweck unser Daseyn hat. Es liegt uns hier ob, zu bestimmen, welcher dieser lezte Zweck sey.

Wir sind da, um zu wirken und zu handeln. Aber um zu wirken, sind Kräfte nothwendig. Zu diesem Ende treten wir auf den Schauplaz dieser Welt; ausgerüstet mit sehr mannichfaltigen Anlagen, Eigenschaften und Kräften. Diese können uns zu keinem andern Zweck gegeben seyn, als damit sie sich entwikeln; wozu wären sie sonst vorhanden? diese Kräfte entwikeln sich, indem wir handlen. Die Entwicklung unsrer Kräfte scheint also der Zweck alles Handelns zu seyn. — Daß wir mit vielen ganz und zum Theil unentwickelten Kräften von hier abtreten, kann auf keine Art beweisen, daß die Entwicklung unsrer Kräfte nicht mit unter die Zwecke unsers Daseyns gezählt werden müsse. Dieß ist zwar Thatsache, und läßt sich nicht läugnen, aber die Schlußfolge ist nicht nothwendig, und folglich übereilt, indem noch ein anderer Fall sehr möglich ist, der Fall nemlich, daß unsre Vollendung, oder die vollste Entwicklung unsrer Kräfte einem spätern und entferntern Zustande vorbehalten sey.

Dieser Einwurf beweißt aber höchstens, wie geneigt wir sind, unsre gegenwärtige Dauer als die einzige und höchste zu betrachten. Aus dieser Ursache trift auch dieser Einwurf in seiner vollen Stärke nur diejenigen, welche die Unsterblichkeit und Fortdauer unsrer Seele läugnen. Kein solcher kann die höchstmögliche Entwicklung unsrer Kräfte als den lezten Zweck unsers Daseyns erkennen, ohne sich und aller Erfahrung zu widersprechen. Jeden andern im Gegentheil trift dieser Einwurf so wenig, daß er sich vielmehr dadurch aufgefordert, und, so zu sagen, genöthiget findet, unser Daseyn über die Grenzen dieses Lebens zu verlängern, weil ausserdem unsre Kräfte nie ihre vollste Entwicklung erhalten könnten, und so viel die zurückgebliebenen Anlagen betrift, unnüz, überflüssig und ganz ohne Grund und Zweck uns in einem solchen Uebermaaß zu Theil geworden wären. Das in der ganzen Natur unverkennbare Gesez der Stätigkeit würde dadurch leiden.

Diesem allem zufolge muß man entweder die Fortdauer nach unserm Tode läugnen, oder man muß annehmen: **daß eine successiv wachsende Entwicklung unsrer Kräfte (Vervollkommnung) bis hinauf zur vollsten Entwicklung (Vollkommenheit, Vollendung) der Zweck von dem Daseyn aller Menschen sey; daß wir zu diesem Ende handeln, wirken, und wirklich sind, um von Zeit zu Zeit**

besser und vollkommner zu werden. Dieß werden wir, wenn wir uns bestreben, so viel möglich in das mannichfaltige unsers Zustandes mehr Einheit und Uebereinstimmung zu bringen; wenn keine unsrer Vorstellungen, Begierden und Neigungen den übrigen widerspricht; wenn folglich die Thätigkeit unsers Geistes die freyeste und ungehindertste ist.

Die Vollkommenheit wäre also der Zweck unsers Daseyns! aber ist dieser Zweck auch der lezte? — wäre er der lezte, so müßte sich bei diesem Ziel die Vernunft vollkommen beruhigen, es müßte nicht weiter gefragt werden können, wozu wir vollkommen werden sollen: die Vollkommenheit selbst müßte keine weitere Wirkung hervorbringen. Oder, können wir behaupten, daß der Zustand der Vollkommenheit in dem Menschen gar keine Wirkung hervorbringe? soll die Vollkommenheit das einzige seyn, welches gar keine Folgen hat? ein unvollkommener Zustand bringt doch welche hervor. Das entgegengesezte dieser Folgen muß also die Wirkung eines vollkommenen Zustandes seyn. Wenn der Zustand der Vollkommenheit Wirkungen hervorbringt, so sind diese Wirkungen der Grund, warum wir nach Vollkommenheit streben sollen; diese Wirkungen sind das, was auf diesem Weg erreichbar ist; sie sind folglich der Zweck, und wenn über diese hinaus für uns keine weitere Wirkungen

gedenkbar sind, der lezte Zweck unsers Daseyns.

Die Wirkungen, welche als untrennbare Folgen einen vollkommnen Zustand begleiten, sind unverkennbar. Aus dem Folgenden dieses Buchs wird erhellen, daß die Glückseligkeit der Zustand einer ungehinderten Thätigkeit unsers Geistes, eine von der Vollkommenheit untrennbare Wirkung sey; daß wir folglich vollkommner werden sollen, um durch die Vollkommenheit glückseliger zu werden. — Aber wenn die Glückseligkeit, als die lezte Wirkung, der lezte Zweck unsers Daseyns seyn soll, so muß nicht weiter gefragt werden können, wozu wir glückselig werden sollen, die Vernunft muß sich bei diesem Ziel vollkommen beruhigen können. — Wozu also sollen wir glückselig werden? — Wer fragt dieß? wer kann mit Vernunft so etwas fragen? welche weitere Antwort wäre hier möglich? — Da ich überzeugt bin, daß diese Frage von keinem Menschen auf eine weitere befriedigendere Art beantwortet werden kann, so kennen wir über die Glückseligkeit hinaus keinen weitern Zweck, um dessentwillen wir Menschen vorhanden wären. Dieser Zweck ist von der Art, daß sich unsre Vernunft dabei vollkommen beruhigen kann. Er ist folglich **der lezte Zweck unsers Daseyns, um dessentwillen alles geschieht, wozu sich alles als ein untrügliches Mittel verhält.**

Oder sollen Unglück und Elend die Folgen der Vollkommenheit, und folglich die lezte Be-

stimmung des Menschen seyn? Vergnügen oder Mißvergnügen, Glückseligkeit oder Elend — eins von beiden muß die Bestimmung des Menschen seyn, weil alle Zufälle, welche der Mensch erfahren, alle Situationen, in welche er versezt werden kann, immer auf das eine oder das andere führen, weil alle Folgen unsrer Handlungen ganz von dieser Art sind.

Daß der Mensch zum Elend gebohren und bestimmt sey, ist ein schwarzer, menschenfeindlicher, und im Grund kurzsichtiger Gedanke, mit welchem keine Seelenruhe und Zufriedenheit bestehen kann; ein Gedanke, welcher, wenn wir ihn zum Grund unsrer Handlungen legen wollten, uns nöthigen müßte, alle Bande dieses Lebens gewaltsam zu zerreissen; ein Gedanke, welcher entweder einen Urheber der Natur gänzlich ausschließt, oder Gott als den ersten aller Tyrannen darstellt; ein Gedanke endlich, dessen Ungrund alle Vertheidiger desselben eben dadurch praktisch anerkennen, daß sie fortfahren, zu leben. Freilich ist der Anschein dafür, als ob wenigstens der grössere Theil der Menschen zum Elend gebohren sey. Aber dieser Schluß muß zu voreilig seyn, weil seine Folgen zu häßlich und widersinnig sind; weil bei genauerer Untersuchung kein Grund gefunden werden kann, welcher uns zu einer so traurigen Schlußfolge vollkommen berechtigen kann. Aller Anschein kann daher sehr wohl für das Elend der Menschen seyn, aber dieser Anschein ist nicht so groß, daß er nicht

der Wahrheit weichen müßte und entkräftet und widerlegt werden könnte. Alles beweißt vielmehr, daß der Mensch eines sehr hohen Grades von Glückseligkeit fähig sey, ob er gleich zur Stunde diesen Grad noch nicht erreicht hat.

Sammlen wir über diesen Gegenstand die Stimmen nach den Wünschen und Erwartungen der Menschen, so verlangen und erwarten alle, sogar mit Einschluß des Selbstmörders, nachdem sie einmal mit oder wider ihren Willen vorhanden sind — einen so viel möglich schmerzenfreyen Zustand, einen Zustand, in welchem wenigstens das Vergnügen den Schmerz überwiegen soll — Glückseligkeit. Dahin zwecken, wie wir gewahr werden, alle unsre Entwürfe und Handlungen ab. Das Leben eines jeden Menschen ist ein fortdauernder, obgleich sehr oft mißlungener Plan, um dahin zu gelangen; ein ununterbrochener Fortgang von Mitteln zu Mitteln, welche uns zu diesem Ziel führen sollen. Ein solcher Wunsch, welcher so allgemein ist, dessen sich kein Mensch in keinem Augenblick seiner Dauer erwehren kann, welcher sich auf der ursprünglichen Einrichtung unsrer Natur gründet, und davon nicht getrennt werden kann, kann unmöglich vergeblich seyn, und ewig unerfüllt bleiben. Es kann unmöglich Wahrheit seyn, was diesem widerspricht.

Sehen wir auf die wirksamste aller Triebfedern, welche mit uns gebohren werden, und uns den ganzen Lauf unsers Lebens hindurch immer

begleiten: so ist kein Trieb wirksamer, als der Trieb nach Vergnügen, als der Abscheu vor jedem Schmerz. Wir stossen also auch hier wieder auf Glückseligkeit.

Sehen wir auf die uns zugetheilten Anlagen und Kräfte: so lassen sich diese eben so gut zu unserm Glück als Unglück gebrauchen. Es ist wenigstens nicht unmöglich, mit jenen Anlagen und Kräften, welche allen Menschen gemein sind, glückselig zu werden. Einige Menschen gelangen sogar durch den Gebrauch dieser Kräfte mehr oder weniger zu diesem Ziel.

Von unsern Vorstellungen gilt ein gleiches. Einige derselben sind sehr geschickt, den Genuß des Lebens voller, reiner und erfreulicher zu machen. Andere im Gegentheil untergraben unsre Ruhe und Zufriedenheit. Nichts von allem, was in dem Menschen angetroffen werden kann, schließt folglich seine Fähigkeit und Bestimmung zur Glückseligkeit aus. Die Anlage zur Glückseligkeit ist durchaus erkennbar. Und doch — sehen wir auf die Erfahrung, auf das, was die Menschen wirklich sind, wie sie sich während ihres Daseyns befinden, oder ihre Laufbahn beschliessen: — so giebts der Thränen genug unter dem Monde; so werden wir leider gewahr, daß wir unsre Bestimmung größtentheils verfehlen; wir erfahren, daß wir unaufhörlich klagen, mit nichts zufrieden, mißvergnügt und elend sind. Dieß ist es, was dem Zweifel an unsrer Bestimmung zur Glückseligkeit ein so scheinbares Gewicht giebt. Aus

diesem Gesichtspunct läßt sich nicht begreifen, wie ein Zweck, welchen beinahe niemand erreicht, das Ziel unsers Daseyns seyn könne. Die Theorie ist für die Glückseligkeit, aber die Erfahrung stimmt für das Elend, als die lezte Bestimmung des Menschen. Auf welcher Seite steht nun die Wahrheit? wo liegt der Grund, daß, so zu sagen, niemand zu einem so wohlthätigen Ziel gelangen kann?

Da in dem Leben eines jeden Menschen unaufhörlich angenehme Augenblicke mit unangenehmen abwechseln: so kann, wenn von der Glückseligkeit des Menschen, von seiner Bestimmung dazu die Rede ist, in keinem Fall ein einzelner Auftritt, oder was immer für eine kürzere Periode aus seinem Leben ausgehoben werden, um nach dieser unser Urtheil zu bestimmen:

Scilicet vltima semper
expectanda dies homini est, dicique beatus
ante obitum nemo supremaque funera debet.

Nur die Uebersicht des Ganzen kann hier entscheiden. Unser Urtheil über das Glück oder Elend der Menschen wird daher nothwendig verschieden ausfallen, nachdem wir unsre Dauer als ein grösseres oder kleineres Ganze betrachten. Nehmen wir nun an, daß unsre Dauer mit diesem Leben aufhöre, so scheint es unmöglich, die Theorie mit der Erfahrung zu vereinigen. Unser Daseyn wird immer in dem Maaße zwecklos oder elend erscheinen, als wir in unsrer Vorstellungsart

unsre Dauer abkürzen oder verlängern. Glückseligkeit kann hier unmöglich das Loos und die Bestimmung aller Menschen seyn. Dieser Schluß gegen unsre Glückseligkeit, als lezten Zweck, welcher so sehr durch die Erfahrung unterstüzt zu werden scheint, sezt also offenbar voraus, daß wir dieses Erdenleben als diejenige Dauer anerkennen, über welche hinaus wir alle weitere Fortdauer läugnen. Denn, wollten wir unsre Dauer über die Grenzen dieses Lebens verlängern, und behaupten, daß wir zum Elend bestimmt seyen, weil wir hier unten elend sind: so wäre dieser Schluß offenbar übereilt; wir befänden uns ganz in einem Fall mit denjenigen, welche aus diesem Erdenleben einzelne Stücke ausheben, um darnach das Ganze zu beurtheilen. Wir urtheilen nach einzelnen Theilen, ohne das Ganze zu kennen, ohne zu wissen, wie solche einzelne Theile in eine ungleich längere Reihe passen; wir nehmen, ohne einen eben so möglichen Fall in Anschlag zu bringen, eine Dauer, welche sich noch ungleich weiter erstrecken kann, als vollendet und beschlossen an. Wir finden folglich sehr natürlich, daß wir elend sind, weil wir den Weg abkürzen und das Ziel unsrer Entwicklung und Vollendung näher legen, als es nach einem andern von uns ganz vernachlässigten Gesichtspunct liegen würde. Sind wir nun zu einer solchen Abkürzung unsrer Dauer berechtiget, so läßt sich kein anderer Schluß folgern: wir müssen, um uns und der Erfahrung nicht zu widersprechen, nothwendig annehmen, daß wir zum Elend

bestimmt sind, oder gar keine Bestimmung haben. Mit dieser Vorstellungsart gewinnen wir so wenig, daß wir sogar den Genuß des gegenwärtigen Lebens darüber verlieren würden, wenn wir ihr getreu nachhängen wollten. Im System der Sterblichkeit hat folglich alles Vergnügen, als etwas ganz vorübergehendes, keinen dauerhaften Grund. Im System der Sterblichkeit ist alles angefangen, nichts vollendet; wir sehen ungeheure Anstalten, welche nie zur Ausführung kommen. Es giebt sogar in diesem System keinen Grund, warum etwas anfängt, warum die Entwicklung unsrer Kräfte aufhören soll, ehe sie vollendet ist, warum es überhaupt solche Anlagen und Kräfte giebt, welche sich nie entwickeln werden. Alles ist hier das Spiel eines Zufalls, ohne Zweck und ohne Grund. Die einzigen Wirkungen dieses Zufalls sind immer Elend und Qual, und, was das ärgste ist, es giebt in diesem System keine Vorstellung, durch welche unsre Qual vermindert werden könnte. — Welch ein System ist also dieses, welches der Mensch vergessen und in seinen Handlungen verläugnen muß, wenn er sich seines Daseyns freuen soll!

Ganz anders verhält sich die Sache, wenn wir unsre Fortdauer so viel möglich verlängern. Hier ist volle Entwicklung unsrer Kräfte möglich; hier hat diese Entwicklung einen Zweck, und unser Vergnügen einen dauerhaften, unerschütterlichen Grund. Zu einen so entfernten Zweck können keine andere als sehr hohe und sehr

geistige Mittel führen. Nur in diesem einzigen Falle kann die Theorie neben der Erfahrung bestehen. Beide können sogar einander wechselweis unterstüzen. Das gegenwärtige Elend schließt nach diesem System auf keine Art ein späteres dauerhafteres Wohlergehen aus; Es kann sogar als die Quelle und die Vorbedingung dieses leztern erscheinen, und eben dadurch sein Unangenehmes und Widriges verlieren; es kann, was noch mehr ist, sogar begehrungswerth werden. Die Freuden, welche wir gegenwärtig vermissen, steigen wenigstens im Hintergrunde aus der Ferne hervor, und wir werden, indem wir leiden, durch die Hofnung gestärkt. Dadurch fällt auch der Einwurf hinweg, welcher gegen unsre Bestimmung zur Glückseligkeit von den Gegenständen hergenommen wird, mit welchen wir umgeben sind, von den Umständen, unter welche wir gesezt werden. Diese können zwar von sehr widriger Natur seyn, aber sie beweisen nicht, was man dadurch beweisen will: denn von allen diesen sind doch einige unserm Trieb nach Vergnügen günstig, indem andere entgegen sind. Sollten diese leztere allein genommen unsre Bestimmung zum Elend beweisen, so müssen diese widrigen Gegenstände in überwiegender, alles Verhältniß übersteigender Menge vorhanden seyn. Wir selbst müßten über alle diese Umstände und Gegenstände gar nichts vermögen; es müßte gar nicht in unsrer Gewalt stehen, ihr Widriges und Häßliches zu schwächen. Nun giebt es aber ausser uns nichts, was so bös wäre, daß es nicht unter

einem andern Gesichtspunct vielleicht gar als gut erscheinen könnte. Daraus folgt aber, daß unter allen Ursachen unsers fortdauernden Elends keine gefunden werden kann, welche nicht gehoben, oder wenigstens vermindert werden könnte; daß folglich in und ausser dem Menschen, sobald er als ein fortdauerndes Wesen betrachtet wird, nichts angeführt werden kann, was seine Bestimmung zur Glückseligkeit ungewiß oder zweifelhaft macht. Es folgt daraus, daß es keine Leiden geben kann, wovon wir Menschen nicht wenigstens zum Theil die Urheber wären, deren Verminderung nicht einigermassen in unsrer Gewalt stünde. Aus diesem allem ist die Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit unverkennbar, und bei genauerer Untersuchung müssen wir finden, daß der Grund alles Leidens immer in einem gewissen Schwung des Geistes, in einem zu wenig geübten und zu sehr beschränkten Vorhersehungsvermögen, und vorzüglich in gewissen Vorstellungen liege, wovon das Gegentheil erfreulicher, und mit einer mässigen Anstrengung eben so gedenkbar ist.

Hängt unsre Glückseligkeit von unsern Vorstellungen, und folglich von einer gewissen Stimmung unsers Geistes ab: so ergeben sich daraus folgende merkwürdige Schlüsse. Es folgt nemlich daraus

1) daß die Glückseligkeit ein innerer Zustand sey, welcher sich ganz nach der

Erkenntniß und Vorstellungsart der Menschen richtet.

2) Daß nicht jede Vorstellungsart zu diesen Zustand führe.

3) Daß die Berichtigung unsrer Erkenntniß das einzige und reellste Mittel zur Glückseligkeit sey.

4) Daß dem Menschen die Erkenntnißkraft verliehen worden sey, um zur Glückseligkeit zu gelangen; daß folglich

5) Die Glückseligkeit der lezte Zweck all unsers Erkennens und Wissens sey.

Vielleicht giebt es einige meiner Leser, welche sich nicht überzeugen können, daß unsre Erkenntniß einen Zweck haben müsse. Da von dem Zweck unsrer Erkenntniß alles abhängt, was ich in der Folge zu beweisen gedenke, so will ich, um nichts unversucht vorbeizugehen, den Beweis, daß die menschliche Erkenntniß einen Zweck haben müsse, noch vorher versuchen, ehe ich den Beweis führe, daß die Glückseligkeit der Zweck alles menschlichen Wissens und Erkennens sey. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht von menschlichen Absichten, sondern von Naturzwecken die Rede sey — ein Unterschied, dessen Vernachlässigung in der Lehre von den Zwecken zu grossen Mißverständnissen führt. Dabei seze ich noch ferner voraus, daß meine Leser von selbst die Erkenntniß von der Gelehrsamkeit unterschei-

scheiden, und mir nicht zur Last legen werden, als ob ich diese leztere zur Bedingung und zum ausschließsenden Mittel unsrer Glückseligkeit erheben wollte.

1) Unsre Erkenntniß, sollte sie auch die Erkenntniß eines Newton oder Leibniz übertreffen, ist offenbar ganz unnüz und überflüssig, sobald sie zu nichts gut ist; sie ist zu nichts gut, sobald es keinen Naturzweck giebt, um dessentwillen der Mensch etwas erkennen soll. In einem solchen Fall läßt sich gar nicht bestimmen, was wir damit anfangen sollen, was besser sey, alles, oder gar nichts erkennen.

2) Wenn die menschliche Erkenntniß gar keinen Naturzweck hätte: so müßte sie gar keine Wirkungen, sie müßte z. B. weder Lust noch Unlust hervorbringen; denn, sobald natürliche Wirkungen vorhanden sind, sind auch unverkennbare Naturzwecke vorhanden.

3) Alle einzelnen Kenntnisse haben eben so wenig einen Zweck, wenn die Erkenntniß überhaupt gar keinen Zweck haben soll. Ich weiß sodann nicht, mit welchem Recht eine wahre Erkenntniß vor einer irrigen und falschen einen Vorzug verdienen soll; ich weiß noch weniger, warum und wozu wir unsre Erkenntniß erweitern und berichtigen sollen: es muß ganz gleichgültig seyn, welche Art der Erkenntniß wir vor einer andern erwählen, denn alle möglichen Arten werden, wo kein Zweck der Erkenntniß ist, einen gleichen oder gar keinen Werth haben. Und doch giebt es Kenntnisse, welche theils allgemein, theils von einigen

Menschen als schädlich, unnüz und thöricht anerkannt werden; so wie es andere giebt, welche von einem Theil der Menschen eben so sehr gesucht und geschäzt, als von einem andern vernachlässiget und verachtet werden. Welche sind nun diese Kenntnisse? welcher Theil hat Recht? Wenn kein Zweck der Erkenntniß ist, wo ist der Maaßstab, nach welchem der Werth unsrer Kenntnisse gleichförmig und unveränderlich bestimmt werden kann?

4) Giebt es einen Zweck unsrer Erkenntniß im Allgemeinen, so giebts eine Reihe und eine Unterordnung aller besondern Kenntnisse. Eine Art derselben wird den ersten Rang haben; es läßt sich bestimmen, welche diese Kenntniß sey; diese wird von allen Menschen erworben und gesucht werden müssen. Wenn der Zweck alles Erkennens selbst etwas unveränderliches ist, so wird sie der untrügliche Maaßstab seyn, um den Werth aller übrigen auf eine eben so untrügliche Art darnach zu messen, und zu bestimmen. Der Werth dieser höchsten aller Kenntnisse wird nicht relativ und veränderlich, sondern absolut und unwandelbar seyn; er wird eben so sehr den Werth aller übrigen fixiren. Es wird folglich dadurch möglich werden, den Irrthum von der Wahrheit, und die Thorheit von der Weisheit zu unterscheiden, und der lezten vor der ersten den unstreitig verdienten Vorzug aus deutlich anerkannten Gründen zu geben. Wir haben sodann keine Ursache, unsre hier auf der Erde erworbenen Kenntnisse zu verfluchen, und die erste Unwissenheit unsrer ersten

Stammeltern, der Wilden, als die Quelle aller Ruhe und Glückseligkeit zu preisen und zu erheben. Wir werden uns vielmehr um so glücklicher schäzen, je mehr und je richtiger wir erkennen. Dieß alles geht verloren, wenn unsre Erkenntniß keinen Zweck hat. Wie viel bleibt übrig, wenn dieß alles verloren geht? —

Die hier angeführten Gründe scheinen zu beweisen, daß unsre Erkenntniß einen Zweck haben müsse, weil die Schwierigkeiten zu groß, und die Ungereimtheiten, auf welche die gegenseitige Behauptung führt, zu auffallend sind. Dadurch entsteht für jeden, welcher diese Widersprüche und Ungereimtheiten scheut, ein Vernunftzwang, kraft dessen er genöthiget wird, einen Zweck unsrer Erkenntniß zu erkennen. Mir liegt nun ob, zu beweisen: daß dieser Zweck kein anderer, als unsre Glückseligkeit sey; daß eine Glückseligkeit ohne alle Erkenntniß etwas ganz unmögliches und unerreichbares sey.

1) Alle Menschen, welche nach Kenntnissen streben, erkennen die Glückseligkeit als den Zweck alles Erkennens, und die Erkenntniß selbst als das Mittel, um zur Glückseligkeit zu gelangen — denn es giebt keinen Menschen, welcher sich nicht von diesem seinem Bestreben einigen Vortheil versprechen sollte. Diese Vortheile können zwar dem ersten Anschein nach sehr verschieden seyn. Zeitvertreib, Vorwiz und Befriedigung der Neugierde, Sorge für unsern Unterhalt, Aussichten auf wich-

tige und einträgliche Stellen und Bedienungen, politischer Einfluß, Ruhm, Macht, Ehrgeiz und Eitelkeit rc. dieß alles sind mächtige Vortheile, welche die Kraft des Menschen gewaltig anregen, und sogar den Hang und die Vorliebe zu gewissen Kenntnissen vorzüglich bestimmen: aber alle diese Vortheile, so verschieden auch ihre Namen seyn mögen, vereinigen sich in einem allgemeinern Vortheil. Denn auch sie werden begehrt um der guten Folgen willen, welche wir davon erwarten.

Gloria quantalibet quid erit, si gloria tantum est.

Selbst der Ruhm und das Geld, diese mächtigen Triebfedern, würden sehr wenige Menschen anziehen, wenn Ruhm oder Geld nicht das Mittel wären, um dasjenige zu erhalten, was alle suchen — ungehinderte Thätigkeit, einen so viel möglich schmerzenfreyen Zustand, einen Zustand, in welchem das Vergnügen überwiegend ist. Ein solcher Zustand heißt aber Glückseligkeit. Glückseligkeit ist folglich das Ziel, nach welchem alle Menschen streben, indem sie Kenntnisse suchen, und durch diese ihren Unterhalt, Ruhm, Einfluß, oder einträgliche Stellen zu erhalten hoffen. Wäre es auch die Begierde, andern durch seine Kenntnisse zu nüzen, oder sich selbst zu vervollkommnen, welche den Menschen zur Erwerbung gewisser Kenntnisse bestimmt, so läuft auch hier alles auf dasselbige hinaus. Denn wer wollte andern nüzen, wer sich vervollkommnen, wenn beides auf ewig schädlich wäre, wenn nicht die Gemeinnüzigkeit und Vollkommenheit

solche Folgen hervorbrächten, welche unserm Trieb nach Vergnügen und Glückseligkeit vollkommen entsprächen?

Dieser Grund ist nicht der einzige. Unter andern können für die Glückseligkeit, als den Zweck der Erkenntniß, noch überdieß nachstehende Gründe angeführt werden.

2) Wir sind, wie es wenigstens scheint, nicht allein vorhanden. Andere Dinge ausser uns sind mit und um uns herum wirklich. Von diesen hängen wir zum Theil ab, durch unsre Bedürfnisse, durch die Einwirkung und Veränderungen, welche sie unaufhörlich in uns hervorbringen. Diese Veränderungen sind noch überdieß nicht von einerlei Art; sie entsprechen nicht durchaus unserm Trieb nach Vergnügen und Glückseligkeit. Einige derselben sind uns schädlich, andere befördern diesen Trieb weniger oder mehr. Wir können daher nie glückselig werden, wenn wir nicht jene vermeiden, und diese suchen. Um aber beides mit dem besten Erfolg zu thun, wird es nöthig seyn, daß wir beide kennen, daß wir uns zu diesem Ende die nöthigen Begriffe sammeln, um beide von einander zu unterscheiden. Es wird nöthig seyn, daß wir die Verhältnisse, in welchen wir mit der ganzen Natur sowohl als mit einzelnen Gegenständen stehen, so viel möglich erforschen, daß wir mit Genauigkeit bestimmen können, welche Gegenstände uns gut oder bös sind. Dieß alles heißt erkennen, und ist ohne Erkenntniß nicht möglich. Ohne Aus-

bildung und Entwicklung unsrer Erkenntnißkraft giebt es folglich für uns keine Glückseligkeit. Unser Trieb nach Vergnügen wird ohne sie gehindert, und nur durch einen Zufall befriediget werden. Der Geist, welcher am meisten entwickelt ist, die meisten Gegenstände kennt, die zusammgesezteſten Verhältnisse bemerkt, und die entferntesten Folgen und Beziehungen vorhersieht — dieser allein wird am wenigsten Unlust erfahren, und am längsten und dauerhaftesten geniessen.

3) Den Einfluß, welchen unsre Handlungen auf unsre Glückseligkeit haben, wird niemand verkennen. Daß nicht jede Handlung zur Glückseligkeit führe, hat jeden Menschen seine Erfahrung mehr oder weniger gelehrt. Nun richten sich aber unsre Handlungen ganz nach unsern Einsichten; denn jede Handlung ist die Folge einer vorhergegangenen Anstrengung unsrer Seelenkräfte, und diese Anstrengung selbst erfolgt nie ohne einen vorhergehenden Entschluß, ohne kräftiges Wollen. Dieses Wollen entsteht ferner nie anders, als durch die Vorstellung und Erkenntniß der guten oder bösen Eigenschaften der Dinge, der Beziehungen, welche sie auf unsre empfindende Natur, auf unsern physischen oder sittlichen Zustand haben. Mangelten daher uns Menschen die darauf beziehenden Vorstellungen und Begriffe, so würden wir nie thätig werden, oder handeln. Unsre Kräfte würden sich nie entwickeln; ohne Entwicklung unsrer Kräfte würden wir nie vollkommner, und ohne Vollkommen-

heit nie glückselig werden. Da wir nun mit solchen Kräften und Anlagen, wenn diese anders nicht ganz überflüssig seyn sollen, zum Handeln bestimmt sind; da alle Handlungen eine Beziehung auf unsre Glückseligkeit haben, und da allen Handlungen Einsichten und entsprechende Begriffe und Vorstellungen zum Grunde liegen: so scheint es unläugbar zu seyn, daß am Ende alle Erkenntniß zur lezten Bestimmung des Menschen, zur Glückseligkeit führe, und keinen andern Zweck habe.

4) Alle Gegenstände dieser Welt gleichen einem Gefäß mit zwei Handhaben: sie haben ihre rechte oder gute, und ihre linke oder böse Seite. Nachdem sie von der einen oder von der andern betrachtet, nachdem sie unter diesen oder jenen Gesichtspunct gebracht werden, so ist auch ihre Wirkung verschieden, welche durch sie in unsrer Seele hervorgebracht wird. Sie sind eben so geschickt, Schmerz als Vergnügen zu erwecken. Dieß alles hängt abermals von unsrer Erkenntniß und von unsern Begriffen und Vorstellungen ab, von der Stelle, auf welcher wir stehen, aus welcher wir die Welt betrachten, von dem Zweck, auf welchen unsre Vernunft alle Vorfälle bezieht. Verändern wir, wenn wir leiden, die Vorstellungen, deren Folge unser Leiden ist; verlängern wir z. B. die Dauer des Menschen; erweitern, erhöhen und verallgemeinen wir unsern Gesichtspunct; ziehen wir statt der nähern die entferntern Folgen fleissiger in Betracht; ver-

folgen wir die ungeheure Kette von Wirkungen und Ursachen, und denken wir uns jede Wirkung als Mittel zu einem Zweck, als Ursache einer weitern Wirkung; verwechseln wir die Theile weniger mit dem Ganzen, sehen wir endlich auf das, was noch weiter, wenn anders ein solcher Aufwand von Kräften nicht ganz vergeblich seyn soll, geschehen kann, und geschehen muß, warum und wozu dermal alle Dinge so beschaffen sind, was noch vorher geschehen muß, ehe die von uns vor ihrer Zeit und Ursache erwartete Wirkung erfolgen kann; wie das, was geschieht, schon wirklich dazu vorbereitet, und das Künftige in dem Gegenwärtigen enthalten ist — — entstehen, sage ich, bei uns Vorstellungen dieser Art, werden solche Vorstellungen lebhaft im Zusammenhange mit andern gedacht, und durch öfteres Denken zum Bedürfniß und zur Fertigkeit gemacht: so verändern mit einemmal alle Gegenstände ihre vorige Gestalt. Ich fordere sogar jeden denkenden Mann auf, nur einen einzigen Gegenstand zu nennen, welcher so häßlich und widrig wäre, daß er allen diesen Vordersäzen zufolge keine freundlichere Gestalt erhalten sollte; welcher auch dann noch bei einer so veränderten ganz entgegengesezten Geistesstimmung eben so quälend und unangenehm wäre. Nur auf diesem Weg, durch eine solche Modifikation unsrer Erkenntniß, vermindern sich die Quellen des Mißvergnügens, und derjenige Mensch, welcher diese Be-

dingungen am genauesten erfüllt, welcher sich und die Vorstellungen, welche er von den Gegenständen hat, mehr zu verändern sucht, als die Gegenstände, über welche er nicht allzeit, und nur sehr wenig Gewalt hat — ein solcher Mensch kann versichert seyn, daß er das Ziel und die Bestimmung seines Daseyns, Glückseligkeit, in dem Maaße erreichen werde, als er diese Bedingungen erfüllt. Wie kann es uns also befremden, daß so wenige Menschen diese Bestimmung erreichen? Unsre falschen so widersprechenden Begriffe von Glückseligkeit und Vollkommenheit wären allein genommen schon hinreichend, dieses Räthsel zu lösen. Aus dieser Ursache beweisen alle Erfahrungen von der höchsten Bösartigkeit und dem größten Elend der Menschen das nicht, was sie zu beweisen scheinen. Sie beweisen nicht, daß der Mensch unheilbar verderbt, und zum Elend geschaffen sey. Sie beweisen vielmehr, daß er sich aus Ursachen, welche unten entwickelt werden sollen, des Mittels zu seiner Glückseligkeit gar nicht bedient; daß in dieser Welt das Gute sowohl als das Böse ein niederziehendes Gewicht zur Seite hat — das Böse, damit es am Ende zum Guten einsenke — das Gute, damit es nicht vor der Zeit zu gut werde, damit die zurückbleibenden Nachkommen, und nicht einige, sondern alle zu einem allgemeinen Ziele gelangen können. Sie beweisen, daß der Mensch sich immer leidend, und zu wenig thätig verhält, das Ziel unsrer Entwicklung zu nahe legt, sich allein als Zweck, alle übrigen als Mittel betrachtet, sich die Vorfälle der Welt, nicht im Zusammenhange mit allen entferntern Ursachen und Folgen, in Beziehung

auf höhere und allgemeinere Zwecke denkt. — Kurz, sie beweisen, daß der Mensch sich die Gegenstände in und ausser sich nicht so denkt, wie sie gedacht und vorgestellt werden müssen, wenn sie zur Quelle des Vergnügens und der Freude werden sollen; daß wir leiden, weil wir so denken, daß wir weniger leiden würden, wenn wir besser und richtiger dächten, daß unsre Bestimmung, ohne vorhergehende Berichtigung unsrer Erkenntniß gar nicht erreicht werden kann. Und aus diesem allen erhellt, zu welchem Ende die Erkenntniß dem Menschen gegeben sey. Es scheint unläugbar zu seyn, daß wir Gegenstände erkennen, davon Begriffe und Vorstellungen haben, um auf diesem Weg glückselig zu werden, daß folglich der lezte Zweck aller Erkenntniß die Glückseligkeit sey.

Hier stehe ich nun endlich nach langen Umwegen an dem Ziel, wohin ich gleich anfangs wollte. Ich glaube, bewiesen zu haben, daß der Naturzweck aller Erkenntniß die Glückseligkeit des Menschen sey. — Ein Zweck, welchen zuverlässig dereinst alle Menschen troz aller Verirrungen und Umwege früher oder später erreichen werden. Vielleicht glauben manche meiner Leser, daß ich mir diese Mühe hätte ersparen können, indem ich mich bemühet habe, Dinge zu beweisen, welche nach ihrer Meinung ohnehin kein Mensch bezweifelt. Ob dieses wahr sey, wird sogleich aus der Anwendung deutlich werden, welche ich von diesem

Grundsaz zu machen gedenkt. Denn auch hier widersprechen unsre Handlungen unsrer Theorie, und unsre Sophisterei weiß Dinge zu vereinigen, welche durchaus keiner Vereinigung fähig sind: auch hier wird das Mittel zum Zweck gemacht. Es werden Kenntnisse vernachlässiget, welche vor allen andern gesucht werden sollten; es wird andern ein Werth beigelegt, welchen sie nach dem oben gegebenen Gesichtspunct nicht verdienen. Die Lebensweisheit, welche so wenig Glänzendes hat für Menschen, welche lieber glänzende als gute Handlungen unternehmen, wird ganz gegen unsre Bestimmung, gegen allen Zweck des Erkennens, der Schulweisheit, der Gelehrsamkeit und den wissenschaftlichen Kenntnissen nachgesezt. Der Kopf ist daher voll von Begriffen und Erfahrungen, aber das Herz bleibt dabei gleichgültig und kalt; man denkt viel und empfindet wenig; beweißt alles und thut nichts; und statt sich in die individuelle und wirkliche Welt zu denken, irrt unser Geist in den Regionen der Möglichkeit, Phantasie und Spekulation herum, gefällt sich am Neuen und Sonderbaren, hängt statt der Sachen an leeren Worten, und vergißt sich selbst, Welt und Menschen, um Untersuchungen nachzuhängen, welche für die Anwendung gar nichts versprechen. Solang es also Menschen giebt, welche was immer für einen Gegenstand besser als sich selbst kennen, welche diese Art von Kenntniß stärker, und auf Unkosten der leztern anzieht, welche über den engern Verhältnissen ihre endliche Bestimmung vergessen, welche lieber beweisen und streiten, als handeln, welche also zweifeln, und zu diesem Ende wollen, daß alles auf lezte unwandelbare Grundsätze zurück-

gesuchet werde — so lange es, sage ich, solche Menschen giebt, scheint es unläugbar zu seyn, daß dieser obige Grundsaz weder in seinem ganzen Umfang von möglicher Anwendung gedacht, und noch weniger in Ausübung gebracht werde. Es ist folglich ganz der Mühe werth, meine Leser auf diese Folgen aufmerksam zu machen.

Wenn nun die Glückseligkeit der lezte Zweck ist, wozu sich unser Wissen und Erkennen als ein ausschliessendes Mittel verhält, so ergeben sich daraus für die Praxis zwei höchst wichtige Resultate, deren nähern Untersuchung ich zwei eigene Abhandlungen bestimmet habe.

1) Wir erhalten auf diese Art einen Gesichtspunct, nach welchen wir den Werth aller einzelnen Kenntnisse beurtheilen können. Wir können bestimmen, welche Kenntnisse von allen Menschen erworben werden müssen, welche diesen die nächsten sind, in welcher Ordnung von Werth oder Unwerth alle einzelnen Kenntnisse auf einander folgen, welche unnüz oder schädlich sind. Wir können sogar bestimmen, wenn unsre Erkenntniß vollkommen ist, welche ihre Merkmale sind?

2) Wir können noch weiter bestimmen, welche Eigenschaften die menschliche Erkenntniß haben müsse, wenn sie diesem Zweck entsprechen, und die damit verbundenen Wirkungen hervorbringen soll.

Dritte Abhandlung

über

den Werth der menschlichen Kenntnisse insbesondere.

Nichts ist schwankender und widersprechender, als die Urtheile und Begriffe der Menschen über den Werth unsrer Erkenntniß im Allgemeinen sowohl als Besondern. Da diese Begriffe die Gründe sind, nach welchen wir uns in der Auswahl unsrer Kenntnisse bestimmen; da von dieser Auswahl für den wählenden Theil sowohl als für die übrige Welt sehr viel abhängt, und da sich sogar unsre ganze übrige Lebensweise und unser Betragen im gesellschaftlichen Umgang darnach richtet: so ist zu gleicher Zeit nichts wichtiger, als dieses Schwankende zu fixiren und zu diesem Ende einen Maaßstab aufzustellen, nach welchem jeder den Werth seiner Kenntnisse messen und bestimmen kann; einen Maaßstab, welchen jeder anerkennen muß, weil er so wenig willkührlich ist, daß derjenige, welcher ihn verwerfen wollte, zu gleicher Zeit seine beßten Einsichten und Ueberzeugungen verwerfen müßte. Ein solcher Maaßstab ist ein dringendes Bedürfniß unsrer Natur, und der gesammten menschlichen Vernunft, welche bei allen ihren Untersuchungen nach dem Nothwendigen und Unveränderlichen strebt, weil, ohne dieses zu entdecken, und sich darauf zu stüzen, die thörichtsten Meinungen nicht widerlegt werden könnten. Ohne diesem Unveränderlichen würde immer gestritten werden, ob es der Mühe werth sey, etwas zu wissen, oder ob's nicht besser

wäre, gar nichts zu wissen? Es würde ewig zweifelhaft bleiben, welche Kenntnisse den Vorzug verdienen, ob der Variantensammler nicht ein eben so wichtiger Mann sey, als der Mann am Ruder eines Staates, dessen politische Einsichten das Schicksal ganzer Welttheile bestimmen? Wer wollte es, ohne Beihülfe eines solchen Maaßstabs, den ältern und neuern Mystikern verargen, wenn sie den Gebrauch der Vernunft und die Erlernung der Wissenschaften als etwas verschreien, welches den Menschen von Gott und seiner Bestimmung gänzlich abführt? — Soll nun dieser Maaßstab der Nuzen seyn, so sind alle reelle Kenntnisse nicht ohne einigen Nuzen; einige derselben schüzen wenigstens gegen Langeweile, und füllen eine Lücke unsrer Seele aus, wenn sie auch nicht weiter nüzen. Es kommt dabei darauf an, ob dieser Nuzen fortdauernd, oder vorübergehend, allgemein oder nur für einige Menschen sey. Der Nuzen, als Maaßstab genommen, scheint folglich selbst etwas relatives zu seyn, und alle Kenntnisse würden diesem zufolge keinen andern, als einen blos relativen Werth haben. Nichts ist aber schwankender, nichts, was weniger beruhiget, als ein Maaßstab, welcher blos relativ ist, wo folglich deren so viele und so verschiedene seyn müssen, daß keine Uebereinstimmung zu hoffen ist; weil sich jeder nach Gefallen eines jeden dieser Maaßstäbe mit gleichem Rechte bedienen kann. Auf diesen Irrwegen treiben wir uns noch zur Stunde unaufhörlich herum. Dieß beweisen unsre so verschiednen und widersprechenden

der

Urtheile über den Werth unsrer Kenntnisse sammt der sonderbaren Auswahl, welche so viele Menschen in Rücksicht auf dieselbe treffen. Dieß beweißt aber auch zu gleicher Zeit, daß es uns noch immer an einem einzigen unwandelbaren Maaßstab mangelt, daß wir folglich über den Zweck unsrer Erkenntniß nicht die Begriffe haben, welche wir haben sollten. Denn bezögen wir statt eines blos vorübergehenden Vortheils alles auf unsern dauerhaften Nuzen, auf den Zweck alles Erkennens — auf Glückseligkeit: so hätten wir diesen Maaßstab gefunden, wir könnten uns vereinigen, unsre Urtheile würden gleichförmiger lauten, wir stiessen auf das Absolute, und alles Relative und Schwankende würde dadurch fixirt werden.

Wenn aber unsre Glückseligkeit der lezte Zweck alles Wissens und Erkennens ist, wenn der Werth unsrer Kenntnisse nie gründlich bestimmt werden kann, ohne daß wir alle unsre Begriffe und Kenntnisse in Beziehung auf diesen Zweck denken; so wird ferner sehr viel darauf ankommen, was wir unter Glückseligkeit verstehen. Vielleicht liegt hier der stärkste Grund von der Verschiedenheit unsrer Urtheile über den Werth oder Unwerth unsrer Kenntnisse. Mir scheint es wenigstens, als ob das System von Glückseligkeit, welches jeder Mensch seinen Handlungen zum Grunde legt, sich nach den Begriffen richte, welche jeder Mensch von seiner Dauer hat, ob er sich als ein fortdauerndes, oder vorübergehendes Wesen denkt. Diese Frage scheint

mir von der Art zu seyn, daß ein genauer und sorgfältiger Erforscher seiner eigenen Grundsäze und Gesinnungen am Ende immer darauf stossen muß. Mir scheint es sogar, als ob jede unsrer Handlungen unsre Meinung über diese Frage verrathen müßte, wenn wir immer und durchaus consequent dächten. Denn es giebt Handlungen, (und unter diesen befinden sich die edelsten und erhabensten unsrer Handlungen) welche eine unläugbare Rücksicht auf eine längere Dauer verrathen, und ohne diese thöricht und zweckwidrig wären. Es giebt andere, bei welchen es unverkennbar ist, daß der Handelnde blos den gegenwärtigen Augenblick, oder solche Folgen, welche sich über die Dauer dieses Lebens nicht erstrecken, vor Augen gehabt habe. In diesem leztern Falle kann gar wohl Vergnügen, oder eine angenehme Folge der Zweck unsrer Handlungen gewesen seyn; aber einzelne angenehme Momente sind noch lange nicht, was wir Glückseligkeit nennen, weil sonst jeder Mensch glückselig seyn würde. Wenn daher von unsrer Glückseligkeit die Rede ist, so umfaßt diese die ganze Dauer des Menschen, und das Ende allein kann entscheiden, ob nicht das, was uns gegenwärtig vergnügt, in der Folge eine ungleich ergiebigere Quelle des Mißvergnügens werde. Die Dauer ist folglich das unterscheidende und wesentliche Merkmal der Glückseligkeit. Nach der Länge dieser Dauer, nach den Begriffen, welche wir davon haben, richten sich unsre Entwürfe, die Auswahl und Güte der Mittel und die Aufopfe-

rungen, deren wir fähig sind. Unmöglich kann ein Geist, welcher sich vorübergehend denkt, so entfernte Anstalten treffen, die Folgen seiner Handlungen in einer solchen Entfernung denken, die dazu führenden Mittel wählen, und sich so weit entwickeln, als ein Geist, welcher von seiner Fortdauer überzeugt ist. Dieß beweißt selbst der Ehrgeiz, welcher unter allen Leidenschaften am weitesten sieht; dieser hat beständig die Zukunft vor Augen, anticipirt die Urtheile, und handelt, als ob er nach Jahrhunderten wirklich wäre, und die Vortheile geniessen wollte, welche dann erst eintreten können. Er denkt sich durch eine Illusion die Nachwelt als etwas Gegenwärtiges; aber der Vorstellung von Zukunft kann er nie entbehren, um gut zu handeln, um sich durch Thaten und Gesinnungen über ein Zeitalter zu erheben, welches ihn größtentheils verkennt, und nicht selten lästert und verfolgt. Alle grossen Menschen leben daher gegenwärtig schon in der Zukunft, und denken sich als fortdauernde Wesen für den Augenblick, wo sie groß handeln. Laßt uns aber auch unser Daseyn in der Vorstellung auf tausend Jahre verlängern, so unterscheiden sich tausend Jahre noch immer sehr wenig von der gewöhnlichen Lebensdauer des Menschen. Die leztere, wo so wenig vorher zu sehen ist, läßt den Geist unentwickelt, und führt auf eine sinnliche, die erstere auf eine höhere und geistigere Art zu denken. Dieß führt aber nicht so weit, als der Mensch gehen soll, um vollkommen zu werden. Vielmehr, je mehr diese

Dauer verlängert wird, je reeller und absoluter wird der Begriff von Glückseligkeit; um so geistiger wird das Vergnügen, welches wir suchen; um so mehr verlieren alle sinnlichen Güter, welche im System der Sterblichkeit die einzigen sind, auf welche am Ende alles zurückgeht, an ihrem Werth, als solche, welche von uns getrennt werden. Um so nöthiger wird es daher, diejenigen Eigenschaften, welche nicht von uns getrennt werden können, auszubilden und zu entwickeln; um so gemässigter werden folglich unsre Leidenschaften, um so kräftiger wird sodann die Herrschaft der Vernunft; die Bewegungsgründe unsrer Handlungen werden um so lauterer, und unsre Handlungen um so gleichförmiger. Würden wir wohl einen Menschen, welcher, ohne auf eine Folge zu sehen, sich in jedem Fall nach unmittelbaren Vortheilen oder Schaden zum Handeln bestimmt, vollkommen nennen? Welche Sittenlehre, welche Lebensklugheit schärft nicht wenigstens einige Rücksicht auf die Folgen ein? Auf dieser Rücksicht beruht also alle mögliche Sittlichkeit, Vollkommenheit und Entwicklung des Geistes. Diese richten sich als Wirkungen ganz nach ihrer Ursache, der Vorstellung der Zukunft, und sind dieser gleich. Je mehr aus diesem Grund unsre Dauer verlängert wird, um so stärkere Gründe zur Sittlichkeit, um so dringendere Aufforderungen zu einer höheren Vollkommenheit erhalten wir; um so reeller, absoluter, vollständiger und allumfassender wird der Begriff von Glückseligkeit, und folglich auch um

so absoluter und unveränderlicher der Maaßstab, nach welchem der Werth oder Unwerth unsrer Kenntnisse beurtheilt werden muß. Dieß geht so weit, daß, da jedes andere Ziel unsrer Dauer, ausser der Unsterblichkeit, willkührlich angenommen wird, und folglich schwankend ist, unsre Dauer bis ins Unendliche verlängert werden muß, um auf das Absolute und Unveränderliche zu stossen. Nur in der höchsten unendlichen Dauer findet der Mensch die höchstmöglichen Gründe, um auf keiner bisher erworbenen Stuffe von Vollkommenheit zu verweilen. In jedem andern System sind Tugend und Vollkommenheit untergeordnete Eigenschaften; das möglichbeste und künstlichste Raffinement über den Genuß dieses Lebens. In jedem andern System ist der Zustand von impuner Eigenmächtigkeit das höchste und würdigste Ziel aller Thätigkeit des Menschen. Ausser dem System der Unsterblichkeit ist offenbar der Geist um des Körpers willen vorhanden, und von unserm bestem Denken, Handeln und Wollen läßt sich keine weitere edlere Rücksicht denken — als ungestörter sinnlicher Genuß. In jedem andern System ist die Frage unauflöslich, warum dieser froheste Lebensgenuß so sehr wenigen Menschen zu Theil wird? warum wir alle nur auf halbem Weg stehen bleiben? warum alles so groß angefangen ist, um sich in nichts zu verlieren? In jedem andern System ist folglich dieses Leben alles, und nur durch die Vergessenheit seines Systems, durch Schwärmerei und Betäubung der Einbildungskraft, durch

die erste aller Inconsequenzen wird es möglich, sein Wohlwollen für andere bis zur Aufopferung seines Lebens zu erweitern; alles, was im System der Unsterblichkeit höchste Weisheit ist, erscheint in diesem System als Thorheit, Inconsequenz, oder Vergessenheit seines Zwecks. — Dieß alles kann uns belehren, was wir unter Glückseligkeit zu verstehen haben, wenn wir uns ihrer als eines untrüglichen Maaßstabs bedienen wollen, um darnach den Werth oder Unwerth unsrer Kenntnisse zu bestimmen. Dieser richtet sich ganz nach dem Nuzen und Vortheil, welchen uns solche Begriffe mittel- oder unmittelbar in der entferntesten Zukunft versprechen, nach der Möglichkeit durch ihre Vermittlung unsre gegenwärtigen Verhältnisse so zu übersehen, sie so zu benuzen, daß der Gebrauch derselben uns in der entferntesten Zukunft nie schädlich werden, oder grössere Unlust erwecken könne.

Da nun dieser Nuzen und Einfluß bei einigen Kenntnissen grösser und näher, bei andern geringer und entfernter ist: so können unmöglich alle Kenntnisse einen gleichen Werth, und alle Menschen zu jeder derselben eine gleich starke Verbindlichkeit haben. Alle Kenntnisse haben einen verhältnißmässigen grössern oder kleinern Werth, nachdem sie mehr oder weniger den Willen bestimmen, grosse und edle Gesinnungen, und

vermittelst dieser, gute, erhabene und wohlthätige Handlungen hervorbringen.

Daraus folgt, daß alle unsre Kenntnisse aus diesem Gesichtspunct geprüft und beurtheilt werden müssen; daß alles Erkennen und Wissen dem Menschen gegeben ist, um vernünftig zu handeln; daß aus eben dieser Ursache die praktische Erkenntniß vor aller Theorie so sehr den Vorzug verdient, daß alle Theorie keinen andern als den Werth eines Mittels hat. Alle Wissenschaften haben folglich keinen andern Zweck, als unsre Gefühle aufzuhellen, zu berichtigen, und durch vernünftige Gründe zu unterstüzen.

Alle wissenschaftlichen Kenntnisse müssen daher anwendbar seyn, und alle Säze und Begriffe, welche für die Praxis ganz unbrauchbar sind, weil sie sich entweder gar nicht anwenden lassen, oder den Zweck alles Erkennens vernichten, indem sie das Handeln erschweren oder unmöglich machen, und die Ruhe des Menschen auf immer untergraben, müssen schon aus dieser Ursache ohne weitere Beweise als falsch angesehen werden. Solche Säze sind z. B. daß es entweder gar keine Wahrheit gebe, oder daß alle Wahrheit blos relativer Natur sey; daß der Mensch zum Elend geboren oder bestimmet sey; daß die Tugend ein blosser Name, oder nichts absolutes sey.

Wir stossen hier sogar auf die Grenzen, wo die Theorie anfängt für das menschliche Leben unbrauchbar zu werden, und in Schulweisheit, Spitzfindigkeit und Pedanterei auszuarten. Denn, da der Mensch mit der Erkenntniß begabt worden, und auf

eine, seinem Trieb nach Glückseligkeit entsprechende Art, zu handeln, so kann die Theorie sich in der Untersuchung und Entwicklung der Begriffe nie bis in's Unendliche verlieren, und weiter hinaufsteigen, als nothwendig ist, um die Handlungen der Menschen zu veredeln. Alle Begriffe und Grundsäze, die über diese Grenzen hinausgehen, sind daher nicht für uns Menschen, weil wir dadurch um gar nichts sittlicher und besser werden, und folglich den Zweck alles Erkennens um gar nichts befördern. Dieß macht, daß, sobald wir einen Begriff gefunden haben, über welchen hinaus keine weitere Veredlung möglich ist, durch welchen der Mensch alles erhält, was ihm nöthig ist, um vollkommen, edel, gleichförmig und wohlthätig zu handeln, wir ohne Schaden die Fortsezung und weitere Entwicklung abbrechen, dabei stehen bleiben, und seine Realität ohne weitern Beweis mit der größten Zuversicht voraussezen können. Wir können sogar alle Mittelglieder überspringen, und durch einen Sprung etwas als das lezte Glied annehmen, sobald diese Voraussezung und Annahme von der Art ist, daß durch sie allein genommen, in unsre Vorstellungen lezte Einheit, und in unsre Handlungen eine totale Gleichförmigkeit gebracht werden kann. Daraus folgt aber auf keine Art, daß ein solcher Begriff ohne objektiven Gehalt und Gültigkeit, und nichts weiter als eine blosse Idee sey, deren objektive Gültigkeit unerweislich wäre. Die objektive Realität wird durch den Zusammenhang, und die Realität unsrer ganzen übrigen Erkenntniß so sehr bewiesen, daß diese entweder selbst gar nichts Reelles seyn müßte, oder daß alles Reelle

derselben keinen andern als einen eingebildeten Grund hätte, und folglich selbst nicht reell, sondern ganz grundlos wäre. Wir nehmen zwar einen solchen Begriff, z. B. den Begriff einer lezten Ursache, nur durch einen Sprung an, dieß läßt sich nicht läugnen. Aber dieser Sprung wird durch die Schranken unsrer Vernunft nothwendig, weil die Reihe von Ursachen, welche wir zu durchlaufen hätten, um zu einer lezten Ursache stuffenweise zu gelangen, von einer so ungeheuren Länge seyn würde, daß unser ganzes Leben über diese einzige höchsteinförmige Arbeit verlaufen würde, und wir selbst so wenig zum Handeln, um dessentwillen wir doch vorhanden sind, gelangen könnten, als ein Rechenmeister zum wirklichen Rechnen, wenn er aus übergrosser Aengstlichkeit und Genauigkeit jede Einheit in weitere Einheiten und Brüche bis ins Unendliche theilen wollte. Daher kommt es, daß wir in solchen Fällen einen Begriff anticipiren, durch welchen lezte Einheit in unsre Vorstellungen gebracht wird, und dessen objektive Gültigkeit wir nicht läugnen können, weil ausserdem alles ungewiß und schwankend wäre, und sogar alle untergeordneten Ursachen, deren Realität wir doch nicht läugnen können, ebenfalls keine Realität hätten. Wir anticipiren, sage ich, solche Begriffe, um des Handelns willen, gleichwie wir grössere Summen nicht nach Hellern und Pfenningen, sondern nach grössern Quantitäten zählen und bezahlen. Dieß geschieht in unserm Fall um so mehr, als wir da keine Zeit zu verlieren haben, und am Ende, wenn's auch möglich wäre, ohne Sprung bis an's Ende fortzurücken, das Resultat um gar

nichts besser und befriedigender seyn würde, als jenes, welches wir vermittelst der Anticipation erhalten.

Gleichwie kraft des grössern und unmittelbaren Nuzens und Einflusses auf unsre Glückseligkeit die praktische Erkenntniß vor der theoretischen den Vorzug hat, indem sich leztere als ein blosses Hülfsmittel zur erstern verhält; gleichwie es unstreitig noch mehrere Kenntnisse giebt, deren Einfluß auf unsre Glückseligkeit näher oder entfernter ist: so stossen wir hier auf eine Reihe von Kenntnissen, deren eine der andern untergeordnet, höher oder niedriger ist, und folglich mehr oder weniger Werth hat. Wir stossen am Ende sogar auf eine gewisse Art von Kenntniß, welche die höchste ist, welcher folglich alle übrigen untergeordnet sind, zu welcher sich alle übrigen als Hülfskenntnisse und Mittel verhalten, und nur in dieser Eigenschaft einen Werth haben. Diese höchste Kenntniß muß eben darum, weil sie die höchste ist, einen unveränderlichen und absoluten Werth für alle Menschen, zu allen Zeiten und unter allen Umständen, jezt und in der entferntesten Zukunft haben, weil sonst alle übrigen Kenntnisse einen Werth hätten, welcher sich nur nach Zeit und Umständen richtet, und durch gar nichts fixirt werden könnte. Es wird Kenntnisse geben, welche, so zu sagen, der Mittelpunct sind, in welchem sich alles Wissen und Erkennen vereiniget. Es wird andere geben, welche nur den Werth eines näheren oder entfernteren Mittels haben. Es wird noch andere geben, welche blos lokal und temporell sind. Werden nun solche untergeordnete Kenntnisse

zum Hauptzweck alles Wissens und Lernens gemacht, so lauft hier allemal eine Verwechslung der Mittel mit dem Zweck unter. Diese Verwechslung ist aber eben so thöricht, als ob niedrige Güter auf Unkosten der höhern begehrt und erreicht, als ob niedrigere Zwecke den höhern untergeordnet würden. Dieß geschieht in jedem Fall, wenn die absoluten oder Hauptkenntnisse vernachlässiget werden, wenn z. B. der Mensch den Bau einer Pflanze oder seines eigenen Körpers, die Einrichtung und Verfassung eines Staates, oder die Schriften der ältern und neuern Gelehrten besser kennt, als sich selbst, als seine endliche Bestimmung, und die Verhältnisse, in welchen er lebt; wenn er diese darüber vergißt, gering schäzt, oder ihnen vollends entgegen handelt. Diese Behauptung läßt sich so weit ausdehnen, daß aus den Kenntnissen, für welche irgend ein Mensch Leidenschaft gefaßt hat, welchen er auf Unkosten der höhern Kenntnisse vor allen andern den Vorzug einräumet, sich der Grad der ihm eigenen Weisheit oder Thorheit sammt dem Zweck bestimmen läßt, welchen ein solcher Mensch als den lezten seines Daseyns betrachtet, und vor andern erreichen will. Es giebt daher der eigenen besondern Zwecke, welche wir als Hauptzwecke erreichen wollen, so viele, als es Lieblingskenntnisse und Vorstellungsarten giebt, welche wir als die ersten und vornehmsten betrachten. Darnach richtet sich in unserm Leben, in welchem alles zusammenhängt, wo eines das andere bestimmt, unser ganzes Betragen, die Auswahl der Mittel, unsre Vorliebe, Abneigung und Gleichgültigkeit gegen gewisse Gegenstände und Güter, die jedesmalige Thätigkeit oder Trägheit

unsers Geistes. Die Gegenstände, mit welchen wir uns am meisten beschäftigen, auf welche wir alles beziehen, über welche wir uns mit andern am liebsten unterhalten, (den Umgang mit denselben wählen wir uns zu dem Ende) beweisen, wie ich glaube, am besten, welche Kenntnisse jedem Menschen die vollkommensten und geläufigsten sind.

Welches sind aber solche Kenntnisse, welche die ersten aller möglichen seyn sollen, deren absoluter Werth den Werth aller übrigen bestimmt? Welche Kenntnisse im Gegentheil haben einen blos untergeordneten relativen Werth? in wie fern ist dieser Werth relativ?

So viel die höchste aller Kenntnisse betrifft, so können diese unmöglich andere seyn, als solche, welche unmittelbar auf den Zweck alles Wissens und Erkennens gehen; deren ausschliessender Gegenstand dieser Zweck ist; welche uns folglich lehren, wahrhaft glückselig zu seyn, welche uns unterrichten, worinn die wahre menschliche Glückseligkeit bestehe. Da aber dieß der vorzügliche Gegenstand einer wahren und vernünftigen Religion oder Sittenlehre ist, so haben alle cultivirten Zeiten und Völker religiösen Kenntnissen den Vorzug vor allen übrigen eingeräumt, und die Erwerbung derselben allen Menschen zur Pflicht gemacht. Das Allgemeine, in welchem alle Religionen übereinkommen, erfüllt auch vollkommen diese Bedingung, und man kann in dieser Rücksicht sehr gut behaupten, daß Weisheit und vernünftige

selbstdurchdachte Religion ein und dasselbige Ding seyen. Denn wer sieht hier nicht, daß die Merkmale von den ersten aller Kenntnisse auf keine andere so gut passen, als auf diese beiden, auf die Glückseligkeits- oder Sittenlehre; auf die Lehre von den Zwecken der Dinge, von der Bestimmung des Menschen, von dem Werth und der Unterordnung aller Güter, von der Kenntniß unsrer allgemeinen sowohl als unsrer individuellen Natur, der Verhältnisse und Umstände, unter welchen wir leben, von der Kenntniß und klugen Auswahl der Mittel, welche am sichersten zur Glückseligkeit führen? Was kann die Religion besseres lehren, wenn sie vernünftig ist? wie kann etwas Religion heissen, was nicht die Anleitung zu all diesem enthält? Wer den Namen von Religion scheut, der nenne diese erste aller Kenntnisse Weisheit. Sie ist das vollkommenste und höchste, was der Mensch erreichen kann: sie ist von Weltklugheit, Schulweisheit und Gelehrsamkeit so sehr verschieden, als der Zweck von seinen Mitteln. Die Seelenkraft, welche bei Erwerbung dieser Kenntnisse am geschäftigsten und unentbehrlichsten ist, ist der praktische Verstand.

Daraus folgt, 1) daß das eigene Studium des Menschen Er selbst sey, oder wie Pope sagt:

The proper Study of Man, is man.

Es folgt 2) daß alle übrigen möglichen Kenntnisse, wären es auch diejenigen, welche die Welt am meisten in Erstaunen sezen, blosse untergeordnete

Kenntnisse, und, so zu sagen, Hülfswissenschaften seyen, welche für ihre Bekenner und Freunde keinen Werth haben, ihren eigentlichen und wahren Vortheil nie gewähren, wenn sie nicht in Beziehung auf den Zweck alles Erkennens gedacht und erlernt werden.

Es folgt 3) daß alle Wissenschaften nichts weiter als nähere oder entferntere Beweise und Belege zu den Begriffen und Grundsäzen enthalten, ohne welche keine dauerhafte Seelenruhe und Zufriedenheit möglich ist, daß sie bei der höchsten Einsicht in einzelne Theile uns von unsrer Bestimmung abführen, wenn sie diesen Erfolg nicht bewirken.

Es folgt ferner, 4) daß keine Erkenntniß zweckmässig oder vollkommen genannt werden kann, wenn sie nicht wenigstens entfernterweise auf den Willen wirkt und die Bewegungsgründe unsrer Handlungen veredelt; wenn sie den Menschen nicht mit der Welt aussöhnt, und was immer für eine Lage wünschens- und begehrungswerth macht; wenn sie nicht in unsrer Seele die unerschütterliche Ueberzeugung hervorbringt, daß wir selbst etwas grosses sind, groß in der Anlage, groß in der Bestimmung; sie muß uns belehren, daß in dieser Welt alles aus Gründen und zu einem höchsten allgemeinsten Zweck geschehe; daß dieser Zweck troz aller anscheinenden Hindernisse kein anderer als unser allerhöchstes Wohlergehen sey; daß in keiner andern Weltordnung so gut dafür gesorgt sey; daß alles, daß selbst unsre Widerwärtigkeiten, und sogar nichts mehr, als diese, dazu führen. Wir müssen

einsehen, daß wir selbst Wesen sind, welche von der Unvollkommenheit ausgehen, um uns in einer bessern Zukunft für die Vollkommenheit zu entwickeln. Dieß sind Grundlehren, ohne welche hier auf der Erde keine Glückseligkeit möglich ist. Ohne diesen Gesichtspunct werden wir bei der ausgebreitesten Erkenntniß unsern Zweck verfehlen, unsre Entwicklung wird höchst einseitig, und unser Leben unzufrieden und elend seyn. Unsre Kenntnisse werden blossen Opiaten gleichen, welche die Seele einschläfern, zerstreuen, gegen Langeweile schüzen, und die Aufmerksamkeit von andern unangenehmen Gegenständen abziehen. Sie können vielleicht unsern Vorwiz und unsre Neugierde befriedigen, wir können auf diesem Weg Einfluß über alle Minderunterrichteten erhalten, uns gegen Mangel schüzen, oder auch Unterhalt, Beifall und Bewunderung erwerben; sie werden aber nie auf den Grund selbst gehen, nie die Bedingungen erfüllen, unter welchen eine dauerhafte Glückseligkeit möglich ist.

Aus diesem allen aber folgt nicht, daß alle übrigen Kenntnisse unnüz und eitel seyen, daß die Ausbildung unsrer Vernunft gefährlich, und eine religiöse Unwissenheit ein vollkommner Zustand sey. Vielmehr wird ein Mann, in dessen Seele Weisheit ist, andere Kenntnisse so wenig verachten, als Reichthum und Ehre. So wie er diese beiden noch immer als sehr grosse und begehrungswerthe, obgleich nicht als die höchsten und lezten Güter betrachtet, wird er es auf gleiche Art der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, bestimmten Verhältnissen,

und den individuellen Bedürfnissen einzelner Menschen sehr angemessen finden, daß keine Art von Kenntnissen vernachlässiget, sondern vielmehr eifrig betrieben werde. Denn er muß einsehen, daß am Ende alle menschlichen Kenntnisse eine Beziehung auf unsre Glückseligkeit haben. Da aber diese Beziehung bei den meisten sehr entfernt ist, und da unsre Kräfte so sehr beschränkt sind: so muß er nicht minder einsehen, daß hier alles von individuellen Bedürfnissen und Fähigkeiten, und folglich von einer klugen Auswahl abhänge; daß kraft dieser die unentbehrlichsten Kenntnisse immer den Vorrang haben; daß derjenige, welcher subalterne Kenntnisse diesen vorziehen und darüber die Hauptkenntnisse vernachlässigen wollte, durch eine höchstschädliche und thörichte Verkehrtheit seiner Vernunft das Mittel zum Zweck machen würde. Es folgt vielmehr, daß der Mensch, wenn er einmal mit seinem Innern in Ordnung ist, alles gehörig schäzen, und für seinen Gebrauch nach der richtigen Kenntniß seiner Lage, Umstände und Fähigkeiten denjenigen Gegenstand ausheben werde, wovon er sich den beßten Erfolg hier und in der Zukunft versprechen kann; daß ein solcher Mensch, das, was er erkennt, in einem Sinn verstehen werde, welcher der erhabenste und allein wahre ist, in einem Sinne, welcher für jeden leidenschaftlichen Menschen ganz unbegreiflich ist.

Vielleicht ist es dieß und nichts anders, was die Kirchenväter wollten, indem sie alle weltlichen Kenntnisse sammt dem Gebrauch der Vernunft herabwürdigten, und als solche, welche dem Geist des Chri-

Christenthums nachtheilig wären, an mehreren Stellen verschrieen haben. Nichts ist grundloser, nichts für die fortschreitende Entwicklung der menschlichen Vernunft gefährlicher, als der buchstäbliche Sinn dieser Lehre. Aber nichts ist wahrer, als diese so verruffene Lehre, wenn die Ausdrücke gemildert werden, und ihr Sinn kein anderer als der von mir oben angeführte seyn soll; wenn sie damit sagen wollten: daß alles Wissen um des Handelns willen sey, und folglich von der Art seyn müsse, daß es unserm Willen die vernünftigste Richtung giebt, die Gesinnungen veredelt, und dadurch den Grund grosser und wohlthätiger Handlungen giebt. Nichts ist wahrer, als daß alle Kenntnisse, so wie alle Güter nur in der Unterordnung begehrt werden; daß wir alle unsre Kenntnisse nur in Hinsicht auf unsre Bestimmung erwerben sollen; daß jede Kenntniß, welche diese nicht befördert, oder wohl gar erschwert, für uns Menschen eher schädlich als nüzlich sey. In diesem Sinne hat jeder Mensch um seiner Glückseligkeit willen die unnachläßliche Pflicht, vor allem andern mit dem System seiner Glückseligkeit und Bestimmung ins reine zu kommen; denn nach diesem System richtet sich, wie ich oben angeführt habe, der Plan seines Lebens, die Auswahl seiner Mittel, der Gesichtspunct, aus welchem ihm alle Gegenstände erscheinen, seine Begriffe vom Guten und Bösen, seine Unruhe oder Zufriedenheit mit der Welt, den Menschen und seiner Lage. Darnach richten sich seine Handlungen und seine Wünsche, seine Leiden und seine Freuden. Dieser Sinn will, daß jeder Mensch zu diesem Ende so viel möglich sich selbst

sammt den guten und bösen Eigenschaften der Dinge ausser ihm kenne; er will, daß der Mensch vor allem erforsche, was ihm wahrhaft gut oder bös sey; daß er sich von der Dauer aller Güter genau unterrichte, auf die entferntern Folgen sehe, und auf diese Art den Schein von der Sache unterscheide, um in der Folge nicht mehr Unlust als Vergnügen zu erfahren. Dieser Sinn will, wenn ich anders recht sehe, daß jeder Mensch dieß alles zum ersten Gegenstand seines Nachdenkens mache, alles darauf beziehe, alle Kenntnisse in der Eigenschaft eines Mittels schäze, daß er sich folglich bestrebe, mehr weise als gelehrt zu seyn; daß er alles aus einem höhern Gesichtspunct nach entferntern Folgen betrachte, und in seinem Futter mehr als Futter, mehr als ein Mittel zu seiner Nahrung und Unterhalt gewahr werde. — Was ist hier thöricht, oder falsch? Weisheit und Klugheit, das höchste, dessen wir Menschen fähig sind, wäre also Thorheit? Jeder Zweck, jeder Gesichtspunct, jedes Mittel, jede Folge wären von ganz gleichem Werth? oder giebt es vielleicht keinen höhern Zweck, keine allgemeinere höhere Uebersicht, keine edlern Mittel, keine entferntern Folgen, kein Ganzes, welches selbst wieder ein Theil eines grössern Ganzen wäre, keine höhern Bewegungsgründe, welche von daher genommen werden, keine Stuffen der Vollkommenheit und Entwicklung des menschlichen Geistes? Giebt es deren, wie kann es thöricht seyn, etwas aus einem höhern Gesichtspunct zu betrachten, und diesem gemäß zu beurtheilen? Wenn jeder höhere Gesichtspunct vor dem niedrigern unsre Aufmerk-

samkeit verdient, warum nicht der höchste und allgemeinste? welcher Gesichtspunct ist höher als der höchste? — Wie sehr ist es also zu bedauern, daß so erhabene Lehren durch die Streitigkeiten und ekelhafte Sprache der Schulen sowohl, als durch den Mißbrauch und die Uebertreibung der Asceten und Mystiker so verdächtig, abgenuzt und lächerlich geworden, und an Ansehen und Glaubwürdigkeit so viel verloren haben, daß denkende Köpfe und Weltleute sich ihrer schämen, und darüber Ekel und Widerwillen empfinden!

Suchten wir Menschen weniger zu glänzen, bezögen wir alles, wohin es bezogen werden soll, so würden wir uns dieser Wahrheit weniger schämen, wir würden eingestehen, daß die Glückseligkeit oder Sittenlehre die erste aller Kenntnisse ist; oder wir müßten läugnen, daß die Glückseligkeit der lezte Zweck aller Kenntnisse ist; daß der Mensch, indem er Kenntnisse sucht, nicht sowohl reich und geehrt, als, vermittelst des Reichthums und der Ehre, glückselig zu werden verlangt. Denn Geld und Reichthum sind doch offenbar von der Art, daß sie von niemand gesucht würden, wenn sie nicht dem Menschen andere weitere Vortheile gewährten, wenn sie sich nicht als Mittel verhielten, um den Trieb nach Vergnügen zu befriedigen. Nach aller Erfahrung sind diese Mittel nicht alle von gleichem Werth. Denn nach solcher rührt alles Elend vorzüglich daher, daß wir gewissen Gütern und Vergnügungen einen Werth beilegen, welchen sie

nicht haben, daß wir diese übermässig begehren, darnach streben und in der Folge statt der gehoften Vortheile mehr Schaden als Nuzen erfahren. Solche Güter würde kein Mensch begehren, wenn er die Kenntniß davon hätte. Aber um seine Begierden auf diesen Grad herabzustimmen, um die damit verbundenen Vortheile zu geniessen, um die mit dem Gegentheil verbundenen Nachtheile zu vermeiden, muß nothwendig die Kenntniß vorhergehen, welche Güter wahrhaft, welche blosse Scheingüter sind. Dieß will soviel sagen: daß, wenn alle Kenntnisse um gewisser Vortheile willen erworben werden, die Kenntniß und Prüfung aller möglichen Vortheile die erste aller Kenntnisse sey, weil sie die Bedingung enthält, unter welcher der Mensch wahr und dauerhaft geniessen kann; daß folglich die Klassifikation und die Unterordnung unsrer Kenntnisse unter eine höchste Kenntniß mit der Klassifikation und Unterordnung der Güter einerlei Grund habe. Daraus fließt der Grundsaz: **alle Kenntnisse haben den Werth des Vortheils, welcher dadurch erreicht werden kann.** Diesem zufolge giebt es eine höchste Kenntniß, gleichwie es ein höchstes Gut giebt, und diejenige Kenntniß ist die höchste, deren ausschliessender Gegenstand das höchste Gut des Menschen, oder derjenige Zustand ist, zu welchem sich alle andern Güter als Mittel verhalten.

So ausgemacht und einleuchtend mir dieß alles zu seyn scheint, so nothwendig es diesem zu-

folge ist, die Unterordnung unsrer Kenntnisse auf das genaueste zu bestimmen: so erlaubt mir doch der beschränkte Raum dieser Blätter nichts weiter, als einen kurzen und flüchtigen Entwurf. Dabei bitte ich meine Leser, ja nicht zu vergessen, daß hier nicht von blossen wissenschaftlichen Kenntnissen, sondern vielmehr von allen unsern Vorstellungen und Begriffen die Rede sey. Zu diesem Behuf mögen folgende Fingerzeige dienen.

1) Alle Kenntnisse, welche blos allein den Verstand beschäftigen, welche von der Art sind, daß davon gar keine Anwendung im thätigen Leben gemacht werden kann, welche sich folglich zum Glück oder Unglück der Menschen ganz gleichgültig verhalten — sind ganz unnüz und überflüssig, und haben gar keinen Werth. Dahin gehören alle Spizfindigkeiten der Schule, und alle andern Mikrologien und kleinfügigen Untersuchungen. Beispiele davon, deren unzählige sind, mag sich jeder selbst denken und aufsuchen.

2) Alle Begriffe, Grundsäze, Vorstellungsarten und Gesichtspuncte, welche den Menschen ungesellig und mit seinem Schicksale unzufrieden machen, welche die Leidenschaften in dem Maaße begünstigen, als sie die Herrschaft der Vernunft schwächen; alle Vorstellungsarten, wodurch die Menschen kurzsichtiger, eigennüziger, unverträglicher, wodurch sie sinnlicher, furchtsamer, träger, gegen die Zukunft sowohl als gegen alles wahrhaft Grosse gleichgültiger werden, deren Folgen Stolz, Neid, Menschenhaß, Verzweiflung 2c. sind,

welche überhaupt machen, daß der Mensch mit sich und der Welt in einem ewigen Streit lebt — alle diese Vorstellungsarten sind irrig und falsch, sie haben nicht nur gar keinen Werth, sie sind sogar schädlich. Die Erforschung der Grundsäze, welche jeder Leidenschaft als Ursache zum Grunde liegen, der jeder Leidenschaft eigenen Vorstellungsart, die Erforschung der widrigen oder wohlthätigen Folgen und Wirkungen, welche gewisse Grundsäze und Begriffe in unsrer Handlungsweise hervorbringen müssen, die Philosophie der Leidenschaften ist daher ein wesentlicher Theil der wahren und höchsten Erkenntniß, ohne welche keine Lebensweisheit und folglich keine wahre Glückseligkeit gedacht werden kann. Die meisten Menschen müßten sich bei den ausgebreitesten wissenschaftlichen Kenntnissen mißfallen, wenn sie sich überzeugen könnten, daß jede Erkenntniß ganz nach den Wirkungen beurtheilt werden muß, welche sie in unsrer Seele hervorbringt. Sie würde ihnen als thöricht, eitel und zweckwidrig erscheinen, wenn diese Wirkungen ihrer Glückseligkeit, als dem Zweck alles Erkennens, nicht entsprächen; sie würden einsehen, daß nur diejenigen Kenntnisse zur Weisheit führen, welche die Bewegungsgründe veredeln, die Begierden mässigen, den Gesichtspunct erhöhen, in unsre Handlungen Gleichförmigkeit, und in unsre Seele Ruhe und Zufriedenheit bringen. *Respice finem.* Alles in Beziehung auf einen Zweck, alle Zwecke in der Unterordnung zu höhern und allgemeinern, zu einem höchsten und allgemeinsten Zweck; alles an

seiner Stelle, alles im Zusammenhang mit dem übrigen, mit seinen Ursachen und entferntesten Folgen zu denken — dieß allein ist Weisheit; dieß allein bringt die oben angeführten Wirkungen hervor; dazu müssen sich alle übrigen Kenntnisse als Mittel verhalten. Dieß giebt

3) den ersten und höchsten Maaßstab, nach welchem der innere Werth aller menschlichen Kenntnisse sehr genau bestimmt werden kann. Zu diesem Zweck tragen alle Kenntnisse bei: sie würden in der höchsten menschlichen Weisheit in der That alle ohne Ausnahme vereiniget seyn, wenn ein solcher Grad von Weisheit von uns Menschen erreichbar wäre. Je unmittelbarer daher eine Erkenntniß zu diesem Zweck führt, je unentbehrlicher sie zu diesem Zweck ist, um so grösser ist ihr innerer Werth. Nach diesem Gesichtspunct ist das Studium der Natur nach teleologischen Gründen sammt dem kosmopolitischen Blick in die Geschichte, die Geschichte der Menschheit, die Erforschung des Weltplans, und der Regeln, nach welchen alle Vorfälle dieser Welt erfolgen, der Folgen, welche dadurch hervorgebracht werden sollen, von dem höchsten Werth: denn keine andere Kenntniß überzeugt so sehr von der Güte, Harmonie, Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt im Ganzen sowohl als in ihren einzelnen Theilen. Keine hat daher mehr Einfluß auf unsre Seelenruhe und unsre Zufriedenheit; keine andere bringt daher in unserm Geist so sehr diejenige Stimmung hervor, welche für uns hier oder dort die unent-

behrlichste ist. Viele unsrer höchsten, und nach einem andern Maaßstab mit grossem Recht sehr verehrten Wissenschaften stehen in dieser Hinsicht als Hülfskenntnisse anderer Hülfskenntnisse an Werth sehr weit zurück; weil noch überdieß ihr Einfluß auf unsern Willen und die Veredlung unsrer Bewegungsgründe gar zu entfernt ist. Der Werth, von welchem hier die Rede ist, ist der moralische, und muß jedem andern Werth so weit vorgezogen werden, als der Zustand der Seele vor dem Zustand des Körpers, die sittliche Vollkommenheit vor der physischen einen Vorzug verdienen: er richtet sich nach dem Nuzen und Einfluß, welchen einzelne Kenntnisse auf unsre sittliche Vollkommenheit haben. Alle Kenntnisse sind in dieser Rücksicht mehr oder weniger werth, nachdem sie mehr oder weniger dem Willen eine höhere Richtung geben, nachdem sie als Belege oder Beweise dienen, um uns von dem Zusammenhang und der Zweckmäßigkeit aller Dinge, so wie von der Verschiedenheit und Unterordnung der Güter und Zwecke, zu überzeugen, nachdem sie uns in den Stand sezen, diese Beweise einzusehen oder zu erfinden.

4) Ein anderer, obgleich dem ersten untergeordneter, Maaßstab ist der politische und physische; das Verhältniß einer Kenntniß zur physischen und politischen Existenz des Menschen; die Fähigkeit gewisser Kenntnisse, uns sowohl als andern die Nothwendigkeiten, Bequemlichkeiten und Vergnügungen des Lebens zu verschaffen; die nä-

here oder entferntere Beziehung, welche gewisse Kenntnisse auf die Befriedigung allgemeiner oder individueller Wünsche haben. Je allgemeinere und wesentlichere Vortheile dieser Art eine Erkenntniß dem menschlichen Geschlecht oder der bürgerlichen Gesellschaft gewährt, um so höher ist ihr Werth, um so mehr verdient sie eine höhere Anstrengung unsrer Kräfte, wenn anders unsre Fähigkeiten und individuellen Verhältnisse nicht von der Art sind, daß sie uns die Erwerbung anderer Kenntnisse zur individuellen Pflicht machen. So sehr also in diesem Sinn die politischen, ökonomischen, medicinischen, physischen, chemischen und mathematischen Wissenschaften an Werth alle andern Kenntnisse übertreffen, so sind sie doch bei weitem keine allgemeine Pflicht für alle Menschen. Diese Pflicht wird für jeden durch seine individuelle Lage, Fähigkeiten und Bedürfnisse richtiger bestimmt. Die Beurtheilung davon muß folglich dem Gewissen eines jeden Menschen um so mehr ganz überlassen werden, als sich nach allgemeinen Regeln nichts darüber bestimmen läßt. So viel ist gewiß, da die Bedürfnisse, Fähigkeiten und Umstände sehr verschieden sind, so ist in der Natur hinlänglich dafür gesorgt, daß kein Theil des menschlichen Wissens vernachlässiget werde. Diese machen, daß sich die Menschen nach den Aussichten und Vortheilen, welche sie davon hoffen können, in die Arbeit theilen, um das Feld der menschlichen Erkenntniß nach seinem ganzen Umfang anzubauen und zu pflegen. Die Welt und das menschliche Geschlecht werden durch

jede Kenntniß gewinnen, aber nicht allezeit derjenige, welcher nach gewissen Kenntnissen strebt. Der Plan seines Lebens, in Hinsicht auf seine endliche Bestimmung, kann hier allein zum Maaßstab dienen, um seine Auswahl zu billigen oder zu verdammen.

5) Gleichwie es einen Maaßstab giebt, welcher alle Kenntnisse nach dem Verhältniß beurtheilt, welches sie auf gewisse auf diesem Wege erreichbare Vortheile haben; gleichwie dieser Maaßstab sich ganz nach der Realität dieser Vortheile, nach dem Werth der Güter und der Vernunftmässigkeit unsrer Wünsche richtet: so giebt es noch einen dritten Maaßstab. Kraft dessen haben gewisse Kenntnisse für uns Menschen einen Werth nach dem nähern oder entferntern Verhältniß, in welchem sie gegen unsre Lieblingskenntnisse stehen. Jeder sezt dabei allezeit voraus, diejenige Kenntniß, welche seine Lieblingsbeschäftigung ist, sey die erste aller möglichen Kenntnisse; und da nicht alle Menschen sich mit gleichem Eifer für eine und dieselbe Kenntniß interessiren, so muß es jedem begreiflich werden, daß dieser Maaßstab diesen Namen wenig verdiene, indem er die Bedingung eines Maaßstabs gar nicht erfüllt, sondern vielmehr statt der erwarteten gleichförmigen Urtheile über den Werth unsrer Kenntnisse eine Quelle der verschiedensten und widersprechendsten Urtheile wird. Ist dieser Gesichtspunct, von dem jeder ausgeht, wahr, so sind die widersprechendsten Urtheile wahr, keines der-

selben kann verworfen oder widerlegt werden. So z. B. werden Genealogie und Diplomatik, welche dem Staatsmann und Rechtsgelehrten von der höchsten Wichtigkeit scheinen, in den Augen des Geometers, des Naturverständigen, des Arztes und sogar des philosophischen Geschichtsforschers einen sehr geringen Werth haben. Beide urtheilen richtig. Denn beide urtheilen nach den Beziehungen, welche diese Kenntnisse auf ihre Lieblingskenntniß haben. Wäre daher dieser Maaßstab der einzige und wahre, so würde im Grunde der Werth aller Kenntnisse blos relativ, und folglich durchaus schwankend seyn; die Meinungen der Menschen würden sich über diesen Gegenstand nie in ein übereinstimmendes Urtheil vereinigen lassen, und es würde ewig unausgemacht bleiben, welche Kenntniß der Mittelpunct ist, in welchem sich alle Kenntnisse vereinigen. Alle Kenntnisse hätten sodann keinen Zweck, als den Vortheil, welchen sie uns in der bürgerlichen Gesellschaft gewähren: dieser Vortheil selbst wäre eben so verschieden, als die Wünsche und Erwartungen der Menschen sind. Soll dieser Widerspruch gehoben und in diese Verwirrung Ordnung und Uebereinstimmung gebracht werden, so muß der Werth unsrer Kenntnisse nach einem höhern, und folglich nach dem höchsten Maaßstab, bestimmt werden. Dieser höchste Maaßstab ist aber kein anderer, als der lezte Zweck alles Erkennens, die Beziehung auf unsre gesammte Glückseligkeit, nicht auf einzelne oft thörichte Erwartungen und Wünsche. Nur auf diesem Wege

kann das Wandelbare in dem Werth unsrer Kenntnisse fest gehalten, und jeder Kenntniß insbesondere eine bleibende unveränderliche Stelle angewiesen werden. — Ein neuer Beweis, wie unendlich wichtig die Lehre von den Zwecken sey, weil sie eine von den Vorstellungsarten ist, durch welche alle Widersprüche gehoben, und in unsre Vernunft Einheit und Uebereinstimmung gebracht werden kann.

So viel indessen von dem Maaßstab und Werth unsrer subalternen Kenntnisse. Er richtet sich allezeit nach einem gewissen Verhältniß, und ist daher mehr oder weniger schwankend. Alle Kenntnisse der Menschen stehen aber in einem dreyfachen Verhältniß, 1) **Im Verhältniß auf den Zweck alles Erkennens, auf die Glückseligkeit und Glückseligkeitslehre.** Dieses einzige Verhältniß ist ganz unwandelbar. 2) **Im Verhältniß auf gewisse physische Vortheile, welche wir erreichen wollen.** Hier haben alle Kenntnisse den Werth der Güter, zu welchem sie sich als Mittel verhalten, und folgen in dieser Ordnung auf einander. 3) **Im Verhältniß zu einer bestimmten Erkenntniß oder Lieblingswissenschaft eines jeden Menschen.** Dieser lezte Maaßstab ist so verschieden, als der Geschmack und die Neigungen einzelner Menschen verschieden sind. Er ist die Ursache, daß Hauptwissenschaften als blosse Hülfskenntnisse, so wie blosse Hülfskenntnisse als Hauptwissenschaften erscheinen und als solche geschäzt werden.

Vierte Abhandlung

über

Wahrheit und Gewißheit

als

die wesentlichsten Eigenschaften der menschlichen Erkenntniß.

Wenn die Glückseligkeit, als der Zweck, um dessentwillen wir erkennen, den Werth unsrer Erkenntniß ganz genau bestimmt: so dient dieser Zweck eben so gut, die Eigenschaften zu entdecken, ohne welche sie aufhören würde, eine Erkenntniß zu seyn, welche sie haben muß, wenn sie anders ihrem Zweck entsprechen will.

Alle Eigenschaften unsrer Erkenntniß müssen daher von der Art seyn, daß sie unserm Trieb nach Glückseligkeit nicht widersprechen. Kopf und Herz müssen sich nicht bestreiten oder widerlegen; denn, wenn der menschliche Verstand sich in der Irre herumtreibt, so sind die Triebe und Wünsche unsers Herzens die einzigen Führer, welche ihn zurecht weisen. Dieser stolze Verstand mag in seinem Uebermuth Beweise auf Beweise häufen, welche keine Spekulation widerlegen kann, so beweisen sie doch nichts oder nur sehr wenig, und beruhigen niemand, sobald das Herz des Menschen sich widersezt, und von seiner Seite auf Befriedigung seiner Ansprüche dringt. In unserm Herzen thront die Wahrheit, und unsre Triebe sind der Schwerpunct, gegen welchen alle Erkenntniß gravitirt, von welchem sich der Verstand nie entfernen kann, ohne durch ihre anziehende Kraft sogleich wieder gegen den Punct hingerissen zu werden, von welchem er sich entfernen wollte.

Die Erkenntniß kann daher dem Menschen unmöglich gegeben seyn, um die wirksamsten, edelsten und wesentlichsten seiner Triebe zu vernichten, um seine Seele mit Unruhe, Bangigkeit und mit Zweifeln zu erfüllen, welche auf keine Art gehoben werden können. Es muß vielmehr durch die Erkenntniß dem Menschen möglich werden, daß er diese Triebe am besten und am dauerhaftesten befriedige; daß er folglich, da der Trieb nach Vergnügen und Glückseligkeit einer der allerwirksamsten ist, des Vergnügens mehr geniesse, als des Mißvergnügens. Die Erkenntniß muß alle Forderungen erfüllen, welche Kopf und Herz zu machen berechtiget sind. Dieß geschieht, wenn sie für die Befriedigung vernünftiger Wünsche und Erwartungen gegründete Aussichten eröfnet; wenn durch ihre Vermittlung das Leiden und die anscheinenden Uebel dieser Welt seltener und erträglicher werden; wenn sie den Menschen, indem sie ihn von seinem höhern Werth unterrichtet, mit Vertrauen auf seine Kräfte erfüllt; wenn sie die Gemüthsruhe dadurch befördert, daß sie die Leidenschaften der Vernunft unterordnet, und den Menschen an den Ort stellt, von welchem er den Werth aller Güter am richtigsten beurtheilen kann; wenn sie folglich den Willen ordnet, die Bewegungsgründe veredelt, und den Menschen lehrt, was er vor so vielem andern begehren oder verabscheuen, thun oder unterlassen soll. Kurz, soll die Erkenntniß ihrem Zweck entsprechen, so muß sie den Menschen dazu machen, was er seiner Anlage und Bestimmung nach werden kann

und soll — sie muß ihn zur Vollkommenheit und Glückseligkeit führen.

Gelangt der Mensch zu demjenigen Zustand, in welchem sein Geist ungehindert und frei wirken kann, so wird er beides; er wird vollkommen und glückselig. Ungehinderte Thätigkeit des Geistes ist die höchste Vollkommenheit, welcher die Natur des Menschen fähig ist. Denn wo ungehinderte Thätigkeit ist, da können sich alle Kräfte des Menschen glücklich entwickeln, ohne daß eine der andern widerspräche, oder sie in ihrer weitern Wirkung hinderte. Hier ist also der Mensch, was er seyn kann; all sein Mannichfaltiges stimmt überein, ihn dazu zu machen, und dieß heißt Vollkommenheit.

Eine ungehinderte Thätigkeit des Geistes ist aber auch das höchste Gut des Menschen. Sie ist das, was jeder will, indem er Glückseligkeit verlangt. Auf sie führen am Ende alle Begriffe und Systeme von Glückseligkeit hin. Nach Gefallen erkennen, begehren, handeln, geniessen, Freiheit und Unabhängigkeit in allen diesen Stücken, dieß ist, was der Mensch Glückseligkeit nennt, was er unaufhörlich begehrt.

Das Neue, das Grosse, Wunderbare und Mannichfaltige, Ordnung, Zusammenhang und Uebereinstimmung, Wahrheit, Schönheit und Vollkommenheit, diese sind die Eigenschaften, welche den Menschen vor allen andern anziehen und vergnügen. Es giebt sogar kein Vergnügen, wel-

ches nicht eine oder mehrere dieser Quellen zum Grund hätte: aber alle diese Eigenschaften gefallen dadurch, daß sie vor andern fähig sind, die Thätigkeit unsers Geistes zu unterhalten, daß sie vorzüglich geschickt sind, unsern Erweiterungstrieb zu befriedigen. Alles, was uns im Gegentheil mißfällt, gehört zu den entgegengesezten Eigenschaften. Alle diese, ohne Ausnahme, hindern und beschränken die Thätigkeit unsers Geistes, sie mißfallen daher. Alles Vergnügen und Mißvergnügen kommt folglich aus Einer Quelle, aus einer mehr oder weniger beschränkten oder erweiterten Thätigkeit unsers Geistes.

Ungehinderte Thätigkeit verlangen alle Menschen in allem, was sie thun oder begehren. Sie allein verlangen wir, indem wir Ehre, Reichthum, Freiheit, Unabhängigkeit, Macht und Einfluß begehren.

Qui nolunt occidere quamquam, posse volunt.

Alle diese Güter erscheinen uns als Mittel, um nach Willkühr zu schalten, um zu geniessen, wie und was uns gefällt. Wir wollen uns wenigstens auf diesem Weg und durch diese Mittel gegen weitere Einschränkungen schüzen, wenn wir auch nicht zur vollen Unabhängigkeit gelangen können. Alle Triebe und Neigungen, welche auf obige Güter gehen, sind daher nichts weiter, als verschiedene Aeusserungen unsers Triebs nach Vollkommenheit und Glückseligkeit, oder welches einerlei ist, nach ungehinderter Thätigkeit des Geistes. Selbst bei der höchsten Ausartung ha-

ben unsre Neigungen und Triebe keinen andern Zweck.

Es übertrifft alle Erwartung, wie sehr sich das Mannichfaltige im Menschen zur Einheit vereinigt, welche Simplizität, Uebereinstimmung und Vollkommenheit unsre Natur in ihrer Anlage hat; die ausgebildetste Vernunft und die gröbste Sinnlichkeit haben kein anderes Ziel. Beide können nichts bessers begehren, als ungehinderte Thätigkeit ihres Wesens. Denn aller Genuß löset sich am Ende in Vorstellungen auf. Der Genuß selbst ist eine Vorstellung; er würde aufhören, Genuß zu seyn, wenn durch ihn in unsrer Seele keine Vorstellung entstände. Diese Vorstellung wollen wir hervorbringen, indem wir Sachen und Gegenstände geniessen wollen. Der Geist selbst kann nichts geniessen, als seine Thätigkeit, die Sachen sind das Mittel, und die Gegenstände, an welchen sich unsre Thätigkeit äussert. Der sinnlichste Mensch kann auf diese Weise, obgleich nur nach seiner Art, nichts anders wollen, als Vorstellungen, als Erweiterung seiner Erkenntniß, als Vervollkommnung seines Zustandes. Sein Fehler liegt blos darinn, daß er unrechte Mittel will, daß er die Thätigkeit seines Geistes durch Vorstellungen zu unterhalten sucht, welche seine Thätigkeit in der Folge mehr beschränken, als befördern.

Aber selbst dieß, daß jeder Mensch Freiheit, Unabhängigkeit und ungehinderte Thätigkeit des Geistes als sein höchstes Gut begehrt —

selbst dieß ist keine Folge des ersten aller Triebe, des Triebs nach mehrern und hellern Vorstellungen. Es ist vielmehr ein und derselbige Trieb; denn wenn die Seele, wie jeder aus seinem eigenen Gefühl wissen und sich überzeugen kann, nach mehrern und nach helleren Vorstellungen strebt, so will sie durchaus, daß sie wirklich dazu gelange, daß sie in allem, was sie erkennen will, keine Hindernisse finde, daß folglich ihre Thätigkeit frei und ungehindert sey. Das ganze System unsrer Begierden hat folglich einen lezten Grund, durch welchen sich alle Aeusserungen unsers Willens sehr natürlich erklären lassen; es hat einen Grund, welcher so reell und dauerhaft ist, als die Einrichtung der menschlichen Natur.

Vorausgesezt also, daß unsre Seele unaufhörlich nach mehrern Vorstellungen strebt, daß sie diesem Trieb zufolge eine ungehinderte Thätigkeit verlangt: so muß sie nothwendig jede Vorstellung verabscheuen, welche ihre Thätigkeit beschränkt. Widersprechende Vorstellungen, als solche, welche sich aufheben, beschränken ihre Thätigkeit und geben dem Geist keine Nahrung, indem sie das Gebiet unsrer Vorstellungen um gar nichts erweitern. Sie mißfallen daher nothwendig allen Menschen, und der Saz des Widerspruchs ist ein ewiges Gesez für jeden Geist, dessen Trieb auf die Erweiterung seiner Vorstellungen geht. Dafür muß die Seele übereinstimmende Vorstellungen so nothwendig begehren, als sie widersprechende verabscheut. Die Uebereinstimmung selbst

muß, wo sie immer sichtbar ist, unserm Geist gefallen, und der Trieb nach Uebereinstimmung, Zusammenhang, Ordnung und Harmonie ist daher unsrer Seele nicht minder wesentlich. Nie kann unsre Seele thätiger seyn, als da, wo Ordnung, Zusammenhang und Uebereinstimmung ist.

Eine Folge unsers Triebs nach Uebereinstimmung ist unser Wohlgefallen an Vollkommenheit und Tugend; denn nirgends ist die Uebereinstimmung sichtbarer, als in dem Karakter des vollkommenen und tugendhaften Mannes. Unsre Sittenlehrer sprechen sehr viel von dem hohen Werth der Tugend, sie behaupten sogar, daß sie sich selbst belohne, daß sie unabhängig von allem Lob des Menschen, unabhängig von aller weitern Belohnung, die reinste Quelle des Vergnügens sey. Dieses Vergnügen ist kein anderes, als das Vergnügen an Uebereinstimmung. Es entspringt aus dem Bewußtseyn, daß der Mensch durch seine Handlungen in seinen innern Zustand eine höhere und vollkommnere Uebereinstimmung gebracht habe. Denn alle Tugenden stimmen mit unsrer Natur überein; alle Mängel und Laster im Gegentheil theilen uns, sezen uns in Widerspruch mit uns selbst, zerrütten unsern Zustand, erregen Unruhe und Verwirrung, und beschränken dadurch die Thätigkeit unsers Geistes; und wirklich ist derjenige Mensch der vollkommenste und beste, in dessen ganzem Zustand die höchste Uebereinstimmung ist. Er ist aber auch zu gleicher Zeit so glückselig, als er seyn kann; denn da in seinem Ganzen

nur Gleichförmigkeit und Uebereinstimmung ohne Zerrüttung und Widerspruch ist, da folglich die Thätigkeit seines Geistes durch gar nichts beschränkt wird, — wie wäre es möglich, daß er Mißvergnügen oder Unlust empfände?

Wenn unsre Seele wesentlich in allen Fällen nach Uebereinstimmung strebt, und jeden Widerspruch verabscheut: so muß dieß ebenfalls von unsrer Erkenntniß gelten. Nur übereinstimmende Vorstellungen können ihr gefallen, und nur übereinstimmende Vorstellungen, Vorstellungen, welche sich nicht widersprechen.— Nur diese allein heissen **wahr.** Die **Wahrheit** würde folglich unser erstes Bedürfniß und die erste Eigenschaft unsrer Erkenntniß seyn, wenn bewiesen werden könnte, daß die Uebereinstimmung eine wesentliche Eigenschaft unsrer Erkenntniß sey, daß das Wesen der Wahrheit in der Uebereinstimmung bestehe — **kann dieß bewiesen werden?**

Wäre die Uebereinstimmung keine wesentliche Eigenschaft unsrer Erkenntniß: so könnten sich unsre Begriffe und Urtheile widersprechen, wir könnten widersprechende Dinge eben so gut erkennen, widersprechende Vorstellungen könnten unsern Erweiterungstrieb ebenfalls befriedigen. Da nun dieß unmöglich ist, weil alle widersprechende Vorstellungen einander aufheben, und folglich unserm Erkenntnißvermögen nichts erkennbares darbieten: so würde entweder unsre Erkenntniß aufhören, eine Erkenntniß zu seyn; der erste unsrer Triebe müßte gänzlich vernichtet werden, oder

unsre Vorstellungen und Urtheile müssen von der Art seyn, daß sie einander nicht widersprechen, daß wenigstens einige derselben mit und untereinander verbunden werden können. In dieser Uebereinstimmung gründet sich nun, wie wir sogleich hören werden, die Wahrheit unsrer Erkenntniß, und es giebt entweder gar keine Erkenntniß, oder die Wahrheit ist eine ihrer ersten und wesentlichsten Eigenschaften.

Es ist eine unläugbare Thatsache, daß, wenn es auch an sich selbst keine Wahrheit geben sollte, wir Menschen doch unaufhörlich, und in vielen Fällen sehr gleichförmig uns dieses Ausdrucks bedienen, so urtheilen, diesem Urtheil gemäß handeln, und nicht so handeln könnten, wenn wir nicht diesen Begriff hätten, und davon Gebrauch machten. Es ist nicht weniger eine Thatsache, daß wir uns dieses Worts in der Anwendung nicht ganz nach unsrer Willkühr und ohne Unterschied bedienen. Es muß daher einen Grund geben, welcher uns zu einem solchen Urtheil bestimmt. Dieser Grund ist das Merkmal, wodurch wir das, was wir Wahrheit nennen, vom Irrthum unterscheiden. Wenn dieser Grund, welcher uns nöthigt, etwas für wahr zu halten, von der Art ist, daß jeder Mensch dadurch bestimmt wird; wenn dieses Merkmal als bestimmender Grund in allem, was wir mit Recht oder Unrecht Wahrheit nennen, immer gefunden wird: so führt uns dieß auf den Begriff von Wahrheit. Wir lernen daraus, was wir sagen oder andeuten wollen, wenn

wir uns des Ausdrucks wahr oder falsch bedienen. — Giebt es wohl einen solchen allgemein bestimmenden Grund? welches ist dasjenige Merkmal, an welchem alle Menschen von allen Schulen und Systemen, der Ungelehrte wie der Gelehrte, die Wahrheit oder Falschheit zu erkennen glauben, wodurch sie einander belehren und zurecht weisen, sobald ihre Urtheile über denselben Gegenstand verschieden und widersprechend sind?

Könnten wir alle Menschen in einzelnen Fällen befragen, warum sie etwas wahr oder falsch nennen, so würden wir zuverlässig, ohne daß unter ihnen eine Verabredung vorhergegangen wäre, eine und dieselbe Antwort erhalten. Selbst da, wo der eine falsch nennt, was der andere für wahr hält, würde bei aller Verschiedenheit, und bei allem Widerspruch ihrer Urtheile, doch derselbige bestimmende Grund hervorleuchten; wir würden gewahr werden, daß nicht alle Menschen von demselbigen Begriff auf jeden Fall eine gleiche Anwendung machen. Jede streitende Partei würde uns daher einen Saz, Begriff oder eine Erfahrung anführen, welchen das Urtheil ihres Gegners so sehr widerspricht, als ihr selbsteigenes damit übereinstimmt — einen Saz, Begriff oder eine Erfahrung, welche beide streitende Theile anerkennen, dessen sich beide als eines Maaßstabs bedienen, auf den sie andere Säze, Begriffe und Urtheile beziehen, und den Grund oder Ungrund derselben bestimmen — einen Saz, Begriff oder eine Erfahrung, welchen keiner widersprechen kann,

mit welchen nicht alle, sondern nur gewisse Säze und Begriffe in Verbindung gebracht werden können, wodurch folglich Zwang und die Nothwendigkeit entstehen, die Dinge so und nicht anders zu denken. Wir würden gewahr werden, daß alle Menschen, in allen Fällen, wo sie sich auf Wahrheit beruffen, immer eine Art von Uebereinstimmung vor Augen haben, um darauf ihr Urtheil zu gründen. Uebereinstimmung wird folglich von allen Menschen als der bestimmende Grund, als das criterium der Wahrheit, so wie der Widerspruch als das criterium der Falschheit und des Irrthums angesehen. Wo immer Wahrheit seyn soll, sie sey besonder oder allgemein, scheinbar oder reell, subjektiv oder objektiv, da ist immer auch zu gleicher Zeit eine besondere oder allgemeine, scheinbare oder reelle, subjektive oder objektive Uebereinstimmung sichtbar, welche uns nöthigt und bestimmt, etwas als wahr anzuerkennen. So viel ist daher gewiß, daß wo immer von uns Menschen etwas mit Recht oder Unrecht als wahr anerkannt wird, eine Art von Uebereinstimmung, als der bestimmende Grund unsers Urtheils, entdeckt werden kann. Daraus folgt aber nicht, daß eben darum jede Uebereinstimmung wirkliche Wahrheit sey. Denn es kann etwas übereinstimmend und in einer andern Rücksicht falsch seyn; so z. B. stimmt es mit unsrer Erfahrung vollkommen überein, daß die Sonne sich um unsern Erdball bewege, und doch ist diese Bemerkung andern Grundsäzen zu

Folge falsch, aus der Ursache, weil sie diesen Grundsäzen widerspricht, weil mit diesen Grundsäzen die entgegengesezte Behauptung, die Bewegung der Erde, besser übereinstimmt. Beide Theile bedienen sich hier zur Bestärkung ihrer sehr verschiedenen Urtheile desselbigen Grundes, beide beruffen sich auf Uebereinstimmung oder Widerspruch, als die Merkmale der Wahrheit. Aber eben dieß ist es, was den Zweifel erweckt, ob die Uebereinstimmung das wesentliche Merkmal der Wahrheit sey, was zu gleicher Zeit der Grund einer neuen Verwirrung wird: denn in einer gewissen Reihe und Ordnung der Gedanken, z. B. in jedem offenbar falschen System ist sehr oft ein nicht zu verkennender Zusammenhang; unter gewissen Voraussezungen ist die Nothwendigkeit, so zu denken und zu schliessen, nicht geringer, als in dem wahrsten und ungezweifeltsten System. Es scheint also, um den Begriff von Wahrheit richtig zu bestimmen, alles davon abzuhangen, von welcher Art die Uebereinstimmung sey. Und hier scheint es, als ob wir uns der Wahrheit mehr nähern würden, wenn wir annähmen, daß diejenige Uebereinstimmung das Element der Wahrheit sey, welche total ist, welche nicht von einer andern Seite als Widerspruch oder Mißstimmung erscheint. Aber auch hier entsteht eine Schwierigkeit, welche keine der geringsten ist. Denn sobald über einen gegebenen Gegenstand verschiedene Vorstellungsarten möglich sind, so widersprechen diese einander. Es gäbe folglich kein System, welches nicht einem andern widerspricht, die Wahr-

heit selbst widerspricht dem Irrthum, und folglich wäre die Wahrheit nirgends, weil alles einander widerspricht.

Dieser Einwurf würde von dem größten Gewicht seyn, wenn kein menschliches System, es sey so auffallend und paradox, als es immer will, widerlegt werden könnte, wenn es gar kein Mittel gäbe, durch welches sich die Menschen in ihren Meinungen vereinigen können. Daraus würde folgen, daß alles, oder daß gar nichts wahr wäre. Bei der einen oder der andern dieser Behauptungen würden wir uns sehr übel befinden. Denn alles Streben nach Wahrheit wäre vergeblich, keine Beruhigung wäre möglich, alle Irrthümer, Meinungen und sogar alle Handlungen wären gleichgültig, unser Abscheu und Widerwillen gegen die thörichtsten Einfälle und Widersprüche wäre unvernünftig und widersinnig, ja sogar unsre Sittlichkeit wäre in der äussersten Gefahr. Dieß macht, daß, wenn wir nicht alles, was dem Menschen ehrwürdig, zum Handeln nothwendig, und zu unsrer Seelenruhe wesentlich ist, mit einemmal vernichten wollen, doch wenigstens einige Gründe vorhanden seyn müssen, durch welche es uns möglich wird, das ärgste von dem minder argen, das schlechteste von dem minder schlechten, und das unnatürliche vom natürlichen zu unterscheiden. Wir unterscheiden dieß wirklich, wir fühlen sogar den lebhaftesten Abscheu gegen die eine oder die andere Meinung: die Ungereimtheit einiger Meinungen ist zu auf-

fallend, als daß wir ihnen beipflichten könnten. Wir würden aufhören, vernünftige Wesen zu seyn, wenn es uns unmöglich wäre, Vernunft von Unvernunft zu unterscheiden. Da wir nun dieß alles sehr fleissig thun, und einander unaufhörlich und sehr oft nicht ohne allen Erfolg widerlegen: so müssen Gründe vorhanden seyn, durch welche dieß möglich ist, Gründe, in welchen beide streitende Theile übereinkommen. Diese Gründe selbst würden keine Gründe seyn, sie würden gar nichts beweisen, wenn sie nicht entweder allgemeine unläugbare Erfahrungen, oder Folgen höherer Grundsäze und allgemeinerer Begriffe wären. Dieß geht so weit, bis wir endlich auf einen oder mehrere Grundsäze und Begriffe stossen, welche der Grund aller menschlichen Erkenntniß sind, welche niemand läugnen oder bezweifeln kann, ohne den Grund alles Wissens und Erkennens zu vernichten. Alles, was mit diesen Grundsäzen und Begriffen übereinstimmt, was davon nothwendige mittel- oder unmittelbare Folge ist, ist **Wahrheit**, und das Gegentheil **Falschheit** oder **Irrthum**. Wahr ist diesem zu Folge alles, was mit den höchsten Begriffen und Regeln unsers Denkens übereinstimmt. Ob es solche Grundsäze und Begriffe gebe, ob sie selbst wahr oder falsch, objektiver oder subjektiver Natur seyen, soll sogleich untersucht werden. Hier kann es uns indessen genug seyn, wenn wir erst, ehe wir weiter gehen, diese Art von Wahrheit retten und ausser Zweifel sezen, wenn wir beweisen, daß, wenn es anders für

uns Menschen eine Wahrheit geben soll, diese wenigstens in der Uebereinstimmung mit den höchsten Begriffen und Regeln unsers Denkens, in der dadurch bewirkten Nothwendigkeit, so zu denken, bestehe; daß die Wahrheit nie von der Art seyn könne, daß sie den Menschen mit sich selbst in Widerspruch seze. Dieß würde geschehen, wenn unsre Begriffe und Grundsäze von der Art wären, daß sie dem Zweck alles Erkennens, so wie unsern vernünftigen Erwartungen und Wünschen durchaus entgegen wären; wenn sie uns hindern würden, unsre Bestimmung zu erreichen. Was sich zu dem einen oder dem andern als ein wahres Hinderniß verhält, widerspricht der Natur des Menschen, und kann daher nicht anders als falsch seyn.

Wenn wir aber auch nicht annehmen wollten, daß in unsrer Erkenntniß durchgängige Uebereinstimmung möglich sey, daß es folglich nichts gebe, was unter allen Beziehungen wahr wäre, so könnten wir darum noch nicht behaupten, daß es gar keine Wahrheit gebe. Denn wäre diese Behauptung gegründet, so müßte sie eben so wenig wahr, folglich gegründet und nicht gegründet seyn. Es wäre sodann wahr, daß sich alles widerspricht, daß es entweder gar keine Uebereinstimmung giebt, oder welches einerlei ist, daß alle Uebereinstimmung nur scheinbar ist. Das erste, und folglich auch das lezte ist gegen alle Erfahrung, stimmt mit dieser nicht überein, und ist folglich falsch. Denn es giebt sehr viele unsrer

Reden, welche mit unsern Gesinnungen vollkommen übereinstimmen; es giebt Vorstellungen, welche der vorgestellten Sache ganz entsprechen. Es giebt Begriffe, welche keine widersprechenden Merkmale enthalten, Grundsäze, welche sich mit andern Grundsäzen sehr gut verbinden lassen; es giebt Prädikate, welche zu ihrem Subjekt passen; es giebt endlich Urtheile und Schlüsse, welche durch die Erfahrung bestättiget werden. Warum wollten wir läugnen, daß in allen diesen Fällen Wahrheit sey? was würde auch aus unsrer Erkenntniß werden, wenn ihr sogar diese Art von Wahrheit mangeln sollte? wer könnte denken, reden, auf seine Gedanken und Urtheile vertrauen, und diesem gemäß handeln? Diese Art von Uebereinstimmung und Wahrheit hat daher kein Zweifler bestritten. Es giebt sogar Begriffe und Urtheile, welche von allen Menschen als wahr angenommen werden, weil die Uebereinstimmung, welche solchen zum Grund liegt, allen Menschen einleuchtet. So z. B. vereinigen sich alle Stimmen, daß ein Abwesender, so lang er abwesend ist, unmöglich gegenwärtig seyn könne. Kein Mensch kann sich ein Thal ohne Berg, und eine Höhe ohne Tiefe vorstellen. Kein Mensch verwechselt seine Vorstellung, welche er von einem Baum hat, mit der Anschauung eines Hauses, so wie jeder Mensch ein Dreieck von einem Viereck unterscheidet. Kein Mensch glaubt, daß ein anderer er selbst sey, daß die Vorstellung und Empfindung, welche er durch seine Sinne von der Gestalt seines Freundes erhält, diesem

Freund, welchen er vor Augen hat, vollkommen entspreche. Dieß alles ist Wahrheit, und so tief ist kein Mensch gesunken, daß er solche Dinge läugnen, oder in vollem Ernst bezweifeln sollte.

Diese Wahrheit ist aber nicht die einzige. Nicht nur einzelne Theile unsrer Erkenntniß müssen übereinstimmen, diese Uebereinstimmung und Wahrheit muß sich noch überdieß auf das ganze Gebäude der menschlichen Erkenntniß verbreiten. In unsern Vorstellungen und Urtheilen muß ein durchgängiger Zusammenhang möglich seyn. Ich spreche hier nicht von blos wissenschaftlichen Lehrgebäuden, so sehr auch die ausschweifendsten derselben den Zusammenhang unsrer Erkenntniß beweisen könnten. Ich spreche blos von dem System und Plan unsers Lebens, ohne welchen keine Glückseligkeit statt haben kann. Ich spreche von Weisheit und Klugheit, welche die höchste Vollkommenheit der menschlichen Natur, und die Bedingungen aller Glückseligkeit sind. Was sind aber Weisheit und Klugheit ohne Zusammenhang in unsrer Erkenntniß? Beide sezen die vollkommenste Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, und die höchste Uebereinstimmung in unsern Vorstellungen voraus. Der Weise, so wie der Kluge muß alles in Beziehung auf einen Zweck denken, diesem Zweck alles unterordnen, in dieser Hinsicht die treffendsten Mittel aufsuchen, und die mancherlei möglichen Verbindungen auf das genaueste übersehen. Der Weise ist folglich derjenige, dessen Vernunft am meisten

ausgebildet, in dessen Vorstellungen der größte Zusammenhang ist. Wäre in unsern Vorstellungen kein allgemeiner Zusammenhang möglich, so gäbe es weder Weisheit noch Vernunft, welche leztere wesentlich eine verbindende Kraft ist; es verhielte sich kein Ding zum andern als Grund oder Folge, Wirkung oder Ursache, Zweck oder Mittel, Zeichen oder bezeichnete Sache. Wir könnten nicht schliessen, nichts vorhersehen, nichts wissen, nichts beweisen, nichts widerlegen. Alle unsre Urtheile wären ohne allen Grund, keine Vorstellung, kein Urtheil könnte mit dem andern verbunden werden; in einer solchen Erkenntniß wäre blosse Mannichfaltigkeit ohne Einheit, unser Geist würde ermüden, ohne etwas zu erkennen. Dieß alles wird noch einleuchtender werden, wenn wir eine andere wesentliche Eigenschaft unsrer Erkenntniß, die Gewißheit, untersuchen — eine Eigenschaft, welche da, wo kein allgemeiner Zusammenhang der Vorstellung ist, unmöglich statt finden kann.

Es ist zur Befriedigung unsers Verstandes, und folglich zu unsrer Ruhe und Glückseligkeit, welche der Zweck alles Erkennens ist, nicht genug, zu erkennen, daß etwas wahr sey: wir müssen noch überdieß uns dieser Wahrheit bewußt seyn, aus Gründen, welche alle Besorgnisse wegen der Möglichkeit des Gegentheils entfernen oder schwächen. Unsre Erkenntniß, wenn sie anders dem Zweck alles Erkennens nicht widersprechen soll, muß durch eine verhältnißmässige unsern

unsern Kräften angemessene Anstrengung über Dinge, welche uns zu wissen nöthig sind, zur vollständigen Beruhigung des Verstandes gebracht werden können; sie muß alles weitere Nachforschen entbehrlich machen, und alle mit unterlaufenden Zweifel von Grund aus heben. Wir müssen uns daher nicht allein der Wahrheitsgründe bewußt seyn, wir müssen noch überdieß einsehen, daß selbst diese nicht minder reell und wahr seyen, daß sie folglich selbst einen reellen Grund haben; wir müssen im Stande seyn, eine wirkliche Erkenntniß von einem Traum zu unterscheiden. Dieß alles kann aber keine Erkenntniß leisten, solange sie zweifelhaft ist, solang wir mit einigem Grund glauben können, daß vielleicht das Gegentheil von dem, was wir erkennen, eben so möglich sey. Die Ueberzeugung, daß etwas, was wir als wahr erkennen, wahr sey und nicht anders seyn könne, heißt **Gewißheit**. Sie ist das dringendste Bedürfniß unsrer Natur, und eine Eigenschaft der menschlichen Erkenntniß, welche nicht minder wesentlich ist, als die Wahrheit, ja, durch welche die Wahrheit erst als solche erkannt wird, und ohne welche die Wahrheit für uns Menschen keinen grössern Werth haben würde, als wenn sie gar nicht vorhanden wäre. **Unsre Erkenntniß kann daher unmöglich ganz ungewiß seyn:** d. h. unsre Erkenntniß muß einen Grund haben, bei welchem sich unsre Vernunft vollkommen beruhigen kann.

Denn, hat unsre Erkenntniß keinen solchen Grund, so widerspricht sie dem Zweck alles Er-

kennens; sie widerspricht unserm Trieb nach Glückseligkeit; und da jede ungewisse und zweifelhafte Erkenntniß im Grund keine Erkenntniß ist, weil wir nicht wissen, was und wieviel wir davon annehmen und behalten können, so widerspricht sie ebenfalls dem Erweiterungstrieb unsrer Seele, dem Trieb nach mehrern und hellern Vorstellungen, unserm Trieb nach ungehinderter Thätigkeit des Geistes. Wäre unsre Erkenntniß gar keiner Gewißheit fähig, so wäre das Gegentheil von allem, was wir erkennen, eben so möglich. Es gäbe folglich für uns Menschen gar keine Wahrheit, die Wahrheit wäre nichts erkennbares; wir wenigstens wären nicht im Stande zu bestimmen, auf welcher Seite die Wahrheit steht. Wir könnten die Wahrheit dessen, was wir erkennen, weder uns selbst, noch irgend einem andern beweisen, oder alle Beweise müßten durch Gründe geführet werden, welche nichts beweisen, weil sie eben so ungewiß und zweifelhaft wären, als der Saz, welchen wir beweisen wollten. Unsre ganze Erkenntniß hätte folglich keinen Grund, weil ungewisse Gründe nicht besser, als gar keine Gründe sind. Wo also Wahrheit ist, da muß auch Gewißheit seyn, weil ausserdem kein Mensch die Wahrheit erkennen, beweisen, von Irrthum und Traum unterscheiden, und sich überzeugen könnte, daß seine Erkenntniß kein Traum oder Irrthum sey.

Sehr sonderbar und höchstbefremdend ist daher der Lieblingsgedanke unsrer Zeitgenossen,

welche ausser den geometrischen Wissenschaften alle Gewißheit unsrer Erkenntniß läugnen oder bezweifeln. Soll diese Behauptung einigen Schein von Wahrheit haben, so muß man annehmen, daß die geometrischen Wissenschaften gleich einer Insel in dem Meere der menschlichen Erkenntniß abgerissen, und ganz unabhängig von allen übrigen Theilen unsrer Erkenntniß bestehen, und mit diesen auf keine Art zusammenhangen. Nun hangen aber die mathematischen Wissenschaften mit der übrigen Erkenntniß auf eine zweifache Art zusammen:

1) **Durch die Anwendung**; denn es muß doch möglich seyn, einigen Gebrauch davon zu machen. In diesem Fall werden alle geometrischen Wahrheiten bei aller ihrer Gewißheit ein unnüzes Geschwäz seyn, wenn die menschliche Vernunft nicht von einer andern Seite nebenher noch andere Wahrheiten erkennen würde, welche (z. B. das objektive Daseyn der Dinge ausser uns) erst müssen als wahr und gewiß vorausgesezt werden, wofern jene brauchbar und anwendbar seyn sollen. Sie hängen noch weiter

2) zusammen **durch gemeinschaftliche Begriffe und Säze**, welche sie voraussezen und von andern erborgen; worunter vorzüglich die Begriffe von Raum, Ausdehnung und Grösse, so wie die Säze, daß jedes Ganze gleich seinen Theilen sey, daß Dinge, welche einem dritten gleich sind, sich selbst gleich seyen, gerechnet werden müssen. Hangen nun die geometrischen Wis-

senschaften mit andern Kenntnissen durch gemeinschaftliche Begriffe und Grundsäze zusammen, so trift auch sie durch die Säze und Begriffe, welche sie erborgen, durch welche sie anwendbar werden, welche sie schon als ausgemacht voraussezen, das Schicksal der gesammten menschlichen Erkenntniß; auch sie haben, wenn diese Voraussezungen falsch oder unerweislich seyn sollten, wenn's hoch kommen sollte, nur eine bedingte Gewißheit — die unbefriedigende Gewißheit eines jeden an sich consequenten Systems, dessen lezter Grund falsch oder unerweislich ist. Es folgt ein Saz aus dem andern, aber das Ganze folgt aus nichts, und wird durch nichts getragen und unterstüzt. Glücklicherweise kann der Geometer sich über die Realität seiner Grundbegriffe ohne Nachtheil hinwegsezen, und diesen Beweis andern überlassen. Ihm gilt es gleichviel, ob der Raum subjektiver oder objektiver Natur sey; in dem einen wie in dem andern Fall bleiben seine Resultate unverändert. Aber nicht so, wenn die Anwendung seiner Grundsäze gemacht werden soll, oder wenn von etwas mehr als blossem Wissen die Rede ist, wenn Handlungen und Gesinnungen erzeugt werden sollen. So wenig es gleichgültig seyn kann, von welcher Art diese Handlungen und Gesinnungen sind, ob sie gut oder bös sind; so wenig kann gleichgültig seyn, welche Vorstellungen und Begriffe dabei zum Grunde liegen, ob diese Vorstellungen wahr oder falsch, reell oder ein blosser Traum sind. Hier kommt alles darauf an, welche Realität solche Begriffe und Grund-

säze haben. Blosse Voraussezungen gelten und befriedigen hier nicht. Es ist hier um die Befriedigung unsrer innigsten Wünsche, Begierden und Triebe zu thun. Diese sind zu strenge und zu argwöhnische Gläubiger, als daß sie sich mit blossem Schein, leeren Worten und grundlosen Gründen befriedigen sollten. — Ob unser Daseyn einen Zweck habe, welcher dieser Zweck sey, ob die Glückseligkeit ein für uns Menschen erreichbares Gut sey, ob die Vorstellung davon einen, oder gar keinen Grund habe? welcher dieser Grund, ob er reell oder erträumt sey? — Ja, oder nein — aus objektiven oder subjektiven Gründen — dieß alles verändert unser Betragen. Diese sind folglich Fragen, welche sich nicht voraussezen lassen, von deren richtiger Entscheidung alles abhängt. Sind solche Fragen für uns unauflöslich, wie können wir handeln? sind sie gleichgültig, was ist sodann für uns erheblich? Dann muß es eben so gleichgültig seyn, ob wir gut oder bös handeln. Dann hat kein Mensch einiges Recht zu klagen, oder sich zu betrüben. Eine so allgemeine Gleichgültigkeit gegen Tugend und Glückseligkeit müßte sich, wenn wir anders konsequent denken und handeln wollen, auch auf alle besondere glückliche oder unglückliche Vorfälle erstrecken. Erscheint diese Gleichgültigkeit nicht aus unsern Thaten — o! so sage und beweise man, was man will — diese Gleichgültigkeit wird blos vorgegeben und erkünstelt, unser Herz wird uns sagen, daß wir uns blos täuschen, daß wir nach andern Grundsäzen handeln, daß wir

uns weniger betrüben und inniger freuen würden, daß in unsrer Gedankenreihe nicht so viele Widersprüche vorkommen, und wir mit uns selbst einiger seyn würden, wenn wir mit Lehren dieser Art vollkommen im Reinen wären.

Aus dieser Ursache kann es mit der Gewißheit unsrer Erkenntniß lange nicht so gefährlich und unsicher stehen, als man uns bereden will. Nicht an der Sache, sondern vielmehr an der Art, wie wir uns dabei benehmen, liegt die Schuld, warum wir über so wenige Gegenstände zur Gewißheit gelangen. Unsre besten Ueberzeugungen, alle zur Gewißheit nöthigen Vordersäze sind divergirende Strahlen, welche in der Zerstreuung in einem ungeheuern Raum umherschweifen; sie entzünden daher die Seele so wenig, daß sie sie nicht einmal erwärmen. Aber auf einen Punct zusammengeengt, im Zusammenhang, an ihrem gehörigen Ort und Stelle, bringen sie die Wirkung hervor, welche wir volle Gewißheit und Beruhigung nennen. Sonderbar und unbegreiflich, und sogar widersprechend würde es seyn, wenn die Erkenntniß zu unsrer Glückseligkeit nothwendig, und dieser Zweck nur durch die Gewißheit derselben erreicht werden könnte; wenn, sage ich, in Dingen, welche unser Glück oder Unglück gar nicht, oder nur auf eine sehr entfernte Art betreffen, vollkommene Gewißheit, in denjenigen Kenntnissen im Gegentheil, welche uns zunächst und unmittelbar betreffen, wo uns die Gewißheit am nöthigsten ist, gar keine Gewißheit

statt haben, oder wohl gar nicht einmal möglich seyn sollte. Entweder ist alle Glückseligkeit ein Traum, ein Unding, ein Einfall der Schwärmer und Schulen, oder sie kann unabhängig von aller Erkenntniß ganz in demselbigen Grad erhalten werden, — oder unsre Erkenntniß muß in Dingen, welche auf unsre Glückseligkeit einen nähern Bezug haben, einer sehr hohen Gewißheit fähig seyn. Dazu müssen wir hier oder dort gelangen; was hier nur angefangen ist, muß dort vollendet werden, — oder die Glückseligkeit ist nicht die Bestimmung des Menschen, die Erkenntniß ist kein Mittel, dazu zu gelangen. — Wozu sind, wozu erkennen wir sodann?

Ich glaube, bis hieher bewiesen zu haben, daß die Gewißheit eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Erkenntniß sey. Diesem zu Folge muß es uns möglich werden, über einige Gegenstände unsers Erkennens zur vollsten Gewißheit zu gelangen. Wir wollen nun noch weiter untersuchen, welche diese Gegenstände sind? Wir wollen zu diesem Ende die Natur der Gewißheit noch genauer bestimmen, wir wollen erforschen, in wiefern es uns Menschen möglich sey, zur Gewißheit zu gelangen.

Soll es eine Wahrheit geben, so müssen wir einsehen und uns selbst überzeugen können, daß etwas wahr sey. Eine Wahrheit, wovon uns diese Einsicht mangelt, ist für uns keine Wahr-

heit, es ist sogar eben so viel, als ob sie gar nicht vorhanden wäre.

Jede Wahrheit muß folglich bewiesen werden können. Zu diesem Ende muß es Beweise geben, welche eben so wahr sind, von deren Wahrheit wir uns eben so gut überzeugen können. Jeder Beweis erfordert daher einen weitern Beweis. Dieß geht so weit, bis wir auf Begriffe und Grundsäze stossen, welche durch sich selbst wahr sind, jedem einleuchten, und folglich keines weitern Beweises benöthiget sind.

Beweise sind nur durch Gründe möglich. Es muß also solche Gründe geben, unsre Erkenntniß muß in und durch einen lezten Grund zusammhangen. Alle Wahrheiten müssen auf diesen Grund zurückgeführt und mit diesem in Uebereinstimmung gebracht werden können. Eine solche Erweisbarkeit einer Wahrheit, ihr wirklicher oder möglicher Zusammenhang mit den lezten Gründen unsers Denkens heißt **objektive Gewißheit.** Die Einsicht und Ueberzeugung von einem solchen Zusammenhang heißt **subjektive Gewißheit.**

Giebt es nun keine solchen höchsten und lezten Gründe unsers Denkens, so kann nichts bewiesen werden, es ist sodann für uns soviel, als ob gar keine Wahrheit wäre, und noch weniger ist unsre Erkenntniß einer Gewißheit fähig. Ja sogar, der Saz des Widerspruchs, dieses allgemein anerkannte Criterium aller Wahrheit ist

für uns Menschen von gar keinem Gebrauch. Denn es giebt sodann, weil alles wandelbar ist, keinen feststehenden Punct, auf welchen alles bezogen werden kann, um den Widerspruch anschaulich und einleuchtend zu machen. Der menschliche Geist, welcher so gern ausgleiten und entwischen möchte, kann sodann nie festgehalten und so sehr in die Enge getrieben werden, daß alle Ausflüchten auf immer hinwegfallen; das Gefühl von Nothwendigkeit, ein fortdauernder Zwang, und das abgedrungene Geständniß, daß etwas nothwendig falsch oder wahr sey, können sodann nie entstehen. Es muß daher etwas seyn, was bleibender und unveränderlicher ist, was kein Mensch mit Vernunft widersprechen kann, weil mit ihm die gesammte menschliche Erkenntniß stehen oder fallen würde; etwas, was den Menschen festhält, und zwingt, entweder sammt einem gewissen Grundsaz und Begriff die ganze menschliche Erkenntniß preiszugeben, oder einzugestehen, daß alles, was mit einem solchen Saz oder Begriff in einer nothwendigen Verbindung steht, oder diesem widerspricht, so nothwendig wahr oder falsch sey, als dieser Saz unläugbar ist. Giebt es nun in der menschlichen Erkenntniß einen solchen feststehenden Punct, so kann alles Schwankende fixirt, und eben darum alles Zweifelhafte gewiß werden. Dann erst giebt es wahre subalterne Gründe, welche eine streng beweisende Kraft haben. Dann erst wird es möglich, Irrende zu belehren und zu widerlegen, die Vernunft von Unvernunft, die Weisheit von Thorheit, und die

Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden, darauf zu leben und zu sterben, daß dieses oder jenes wahr und gewiß sey. Es kommt sodann nur darauf an, die Verbindung subalterner und abgeleiteter Säze und Begriffe mit den lezten Gründen unsers Denkens anschaulich zu machen. Geschieht dieß, so fehlt nichts, um unsre Erkenntniß auch ausser den geometrischen Wissenschaften in sehr vielen Fällen zur höchsten Gewißheit zu erheben. Diese Gewißheit, obgleich nicht die höchste und lezte, hat sodann immer statt, die lezten Gründe unsers Denkens mögen objektiver oder subjektiver Natur seyn. Denn sobald es Säze und Begriffe giebt, an welche unsre gegenwärtige Vorstellungsart wesentlich gebunden ist, welche wir nicht anders als so denken können, mit welchen alles menschliche Wissen aufhören würde: so giebt es auch in dem subjektivischen System, in dem System der totalen Subjektivität, einen unveränderlichen Maaßstab, nach welchem alle andern Begriffe und Säze geprüft und beurtheilet werden können. Alles bleibt sodann wie im objektiven System, und der Streit ist nur über den Grund solcher Begriffe, welche beide Systeme gemeinschaftlich als die lezten anerkennen. Der Streit ist nur, welcher Grund bleibender und unveränderlicher sey, welches System dem Bedürfniß, um dessentwillen wir uns auf lezte Gründe unsers Denkens beruffen, besser entspreche. Wenn wir daher auch annehmen wollten, daß z. B. der Saz des Widerspruchs keine andere als blos subjektive Wahrheit habe;

daß dieser Saz eine Folge unsrer gegenwärtigen Natur, ein blos regulatives Principium unsers Denkens sey: so würde dieß sehr wenig verändern. Denn es würde uns dieser Saz, wenigstens so lang wir so beschaffen sind, denselbigen Gebrauch gewähren, denselbigen subjektiven Zwang erwecken, als ob er objektiv und constitutiv wäre. Wir müßten in dem einen wie in dem andern System, in dem einen aus objektiven, in dem andern aus subjektiven Gründen, uns auf immer auf diesen Grundsaz beruffen, und auf ihn, als den lezten Probierstein unsers Denkens, alles zurückbringen. Es bliebe daher immer wahr, daß wir wenigstens kraft unsrer gegenwärtigen Natur nichts widersprechendes annehmen können; daß der Widerspruch, und vorzüglich der Widerspruch mit den lezten Gründen unsrer Erkenntniß ein untrügliches Criterium der Falschheit sey; daß alle Säze, welche dieses regulative Principium aufheben, und beweisen würden, daß widersprechende Dinge wahr seyn können, nothwendig falsch seyen, weil sie der Grundeinrichtung unsrer Natur widersprechen. Das System der totalsten Subjektivität, so wie jenes, welches die Objektivität unsrer Erkenntniß zum Theil behauptet, kommen beide darinn überein, daß sie das Daseyn einer Wahrheit behaupten, daß sie sogar in gewissen Grundsäzen und Begriffen, als den lezten unsers Denkens, übereinstimmen: sie nehmen beide an, daß in der Reihe subjektiver sowohl als objektiver Vorstellungen keine der andern widersprechen dürfe. Beide Systeme erkennen folglich ein ge-

meinschaftliches Criterium der Wahrheit, beide suchen die Wahrheit in der höchsten Uebereinstimmung; sie sind daher bei aller anscheinenden Verschiedenheit vollkommen im Stande, einander zu verstehen und zu widerlegen. Die Resultate können und müssen in beiden Systemen dieselbigen seyn, weil ihre Vordersäze und Gründe dieselbigen sind; und der ganze Streit von der Objektivität und Subjektivität unsrer Erkenntniß scheint ein blosser Schulstreit zu seyn, weil wir im Leben und Handeln allzeit voraussezen, daß unsre Erkenntniß sammt ihren Gegenständen mehr objektiver als subjektiver Natur sey, weil das Bedürfniß gewisse Vorstellungen zu realisiren, selbst nach dem Geständniß der Gegner, ganz unwiderstehlich ist. Dieser ganze Streit verspricht daher sehr wenig für die Praxis. Denn wir haben, was wir suchen und was uns nöthig ist, sobald wir uns überzeugen können, daß in unsrer Erkenntniß Wahrheit und Gewißheit sey. Diese leztere ist vorhanden, sobald es lezte Gründe unsers Denkens giebt, sobald es möglich wird, den Zusammenhang abgeleiteter und subalterner Säze mit erstern zu zeigen, und ihre Verbindung anschaulich zu machen. Beides, so viel ich diese Systeme kenne, läugnen beide Systeme nicht.

Wenn es nun in der menschlichen Erkenntniß lezte Gründe giebt; wenn alles auf diese Gründe, obgleich nicht durch uns, doch an sich selbst, zurückgeführt werden kann: so haben alle Gegenstände unsers Wissens eine Erweisbarkeit,

und folglich eine objektive Gewißheit. Daraus folgt aber nicht, daß auch alles, was objektiv gewiß ist, subjektiv gewiß sey. Subjektive Gewißheit hat aus Ursachen, welche unten entwickelt werden sollen, nicht bei allen Gegenständen statt. Selbst über Gegenstände, welche in dem Kreis unsers Wissens liegen, haben nicht alle Menschen eine subjektive Gewißheit. Bei sehr vielen Menschen, und in sehr vielen Fällen kann sich die Erkenntniß nie weiter als zu Vermuthungen, zu einem höhern oder geringern Grad von Wahrscheinlichkeit erheben. Es ist aber nicht unmöglich, daß durch das Wachsthum unsrer Einsichten, und durch Hülfe neuer Mittelentdeckungen manche Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit werde. Alle Dinge im Gegentheil, welche aus wirklichem Mangel von Gründen gar nicht bewiesen werden können, sind weder einer objektiven noch subjektiven Gewißheit fähig; denn die Gründe sind die Elemente aller Gewißheit. Dieß giebt Gelegenheit, die Natur der Gewißheit noch näher zu bestimmen.

Betrachten wir die Natur aller beweisenden Gründe, denn von andern, welche nichts beweisen, ist hier nicht die Rede: so kommen alle in der Eigenschaft überein, daß sie unsre Vernunft fesseln und einengen. Durch sie wird in unsrer Seele ein Gefühl von Nothwendigkeit durch die Vorstellung erweckt, daß etwas so und nicht anders seyn müsse; es wird uns unmöglich, das Gegentheil als wahr zu denken. Dieß ist die

Wirkung, wie jeder an sich selbst erfahren kann, von jedem Beweis. Dieser Vernunftzwang entsteht durch den Widerspruch, in welchem eine gegebene Vorstellung, durch den Beweis, mit andern Vorstellungen gesezt wird; durch den Widerspruch, in welchem sodann gewisse Vorstellungen mit unserm Erweiterungstrieb stehen; durch den Trieb nach Uebereinstimmung, welcher nur von einer einzigen Seite befriediget werden kann. Die Gewißheit, welche nur durch zureichende vollständige Gründe und Beweise möglich ist, entsteht folglich bei jedem Menschen, sobald in seiner Seele in Betref gewisser Vorstellungen das Gefühl von Nothwendigkeit entsteht.

Diesem zu Folge ist nur dasjenige gewiß, dessen Nothwendigkeit wir einsehen. Wo Nothwendigkeitist; wo diese Nothwendigkeit eingesehen und vorgestellt werden kann: da allein ist Gewißheit.

Daraus folgt 1) die Gewißheit richtet sich durchaus nach der Nothwendigkeit, nach dem Grad derselben.

Es folgt 2) daß über ganz zufällige Gegenstände, oder über solche, welche das Ansehen von Zufälligkeit haben, solang dieser Anschein von Zufälligkeit fortdauert, keine Gewißheit möglich sey. Es muß folglich entweder gar keine zufälligen Gegenstände und Wahrheiten geben, oder solche zufällige Gegenstände

können nur diejenigen heissen, deren Gründe uns ganz, oder zum Theil, unbekannt sind.

Wenn sich die Gewißheit ganz nach der Nothwendigkeit richtet: so ist sie selbst so verschieden, als es verschiedene Arten von Nothwendigkeit geben kann. Es giebt aber eine **bedingte** Nothwendigkeit, welche von einer gewissen Voraussezung abhangt, und es giebt eine **unbedingte**, dessen Grund keine solche Voraussezung ist: die Gewißheit ist folglich ebenfalls **bedingt** oder **unbedingt**.

Nur das Unbedingte kann nie anders gedacht werden. Bei dem Unbedingten allein kann sich folglich unsre Vernunft vollkommen beruhigen. Hier allein wissen wir, daß keine andere Vorstellungsart möglich sey. Das Unbedingte allein, sammt allem, was damit zusammenhangt, giebt folglich die höchste Gewißheit und totale Beruhigung.

Wenn die Gewißheit eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Erkenntniß ist, und wenn diese Gewißheit nur durch das Unbedingte möglich ist: so muß es in unsrer Erkenntniß etwas Unbedingtes geben, einen vor sich bestehenden Punct, welcher keine weitere Voraussezung nöthig hat. Durch dieses Unbedingte erhalten alle übrigen Wahrheiten, welche damit in Verbindung gebracht werden können, eine nicht minder unbedingte Gewißheit. Es muß möglich seyn, einige Wahrheiten damit in Verbindung zu sezen. Der menschliche Geist, welcher so sehr nach Gewißheit

strebt, strebt daher nach dem unbedingten Unveränderlichen und Nothwendigen. Die Erforschung des Unbedingten in unsrer Erkenntniß ist das dringendste Bedürfniß unsrer Seele. Durch das Unbedingte allein kann der von uns untrennbare Erweiterungstrieb, der Trieb nach Wahrheit, Uebereinstimmung und Vollkommenheit, vollkommen befriediget werden. — Welches dieses Unbedingte sey, soll in der Folge bewiesen werden. Dort wird sich zeigen, daß das Höchste und Allgemeinste zu gleicher Zeit das Unbedingte sey. Denn dieß allein ist die Bedingung alles Besondern und Niedrigern, ohne selbst eine weitere Bedingung zu haben, weil es ausserdem aufhören würde, das Höchste und Allgemeinste zu seyn.

Im Gegentheil alle Säze und Begriffe, deren Wahrheit oder Nothwendigkeit nur bedingt ist, welche, — wie z. B. die Geschichte und juridischen Beweise, deren Wahrheit auf der Glaubwürdigkeit und Religiosität der Zeugen beruht, oder von einer Voraussezung abhängt, — welche an sich unerweislich ist, oder von uns Menschen nicht bewiesen werden kann, sind weit entfernt, unserm Geist volle Beruhigung und Gewißheit zu geben, so sehr sich auch, wenn einmal solche Voraussezungen angenommen werden, manches daraus als eine nothwendige Folge ableiten und beweisen liesse; so sehr wir auch sodann genöthiget würden, solchen Säzen unsern Beifall zu geben. Denn bei der Gewißheit, wenn sie diesen

Namen

Namen im strengsten Sinn verdienen soll, kommt alles auf den Grund selbst an, von welchem man ausgeht, auf welchem die ganze Gedankenreihe beruht. Es kommt alles darauf an, daß dieser Grund mit dem lezten Grund alles Denkens in Verbindung gebracht werden könne — und wo dieß unterbleibt, da ist keine volle Beruhigung und Gewißheit.

Aus dieser Ursache **befriedigt unsern Geist keine Hypothese.** Denn der Grund aller Hypothesen ist entweder willkührlich, oder unerwiesen. In beiden Fällen fühlt die Vernunft keinen unwiderstehlichen Zwang, sich auf diese Seite zu neigen. Die möglichen Besorgnisse von der Möglichkeit des Gegentheils werden bei einem so veränderlichen Grund gar nicht gehoben.

Aus eben dieser Ursache **kann unsre Vernunft durch keine Erkenntniß befriediget werden, deren Wahrheit blos relativ ist.** Relative Wahrheiten sagen nur, was unter einem gewissen Gesichtspunct nothwendig sey. Dieser Gesichtspunct ist aber bei relativen Wahrheiten nicht nothwendig. Denn es kann deren mehrere und sogar solche geben, welche dem ersten Gesichtspunct widersprechen, und eben so nothwendige entgegengesezte Folgen geben. Wenn daher für unsern Geist Beruhigung und volle Gewißheit entstehen soll: so muß dieses Relative und Wandelbare fixirt werden; dieß kann aber nur durch einen höhern Gesichtspunct, durch das Allgemeine und Höchste, geschehen. Es muß da-

her, wo relative Wahrheit ist, eine absolute geben, oder alle diese Wahrheiten sind keine Wahrheiten. Unsre Erkenntniß muß daher einen lezten unwandelbaren Grund haben. Wir wissen sonst gar nicht, wie wir dazu kommen, eine solche Erkenntniß und Vorstellungsart zu haben, wir sind ausserdem nicht im Stande, sie von einem Traum oder von einer blossen Einbildung zu unterscheiden. Wir wissen nicht, woran wir uns halten, worauf wir uns gründen, und wovon wir ausgehen sollen. Eine Erkenntniß, welche keinen lezten reellen und unwandelbaren Grund hätte, würde einer Kette gleichen, welche in der Luft hängt. In dem Labyrinth des menschlichen Lebens und Erkennens muß ein Faden seyn, durch welchen wir uns zurecht finden können. Dieser Faden muß nicht frei, sondern an dem Ein- oder Ausgang befestiget seyn, oder wir nehmen diesen Faden mit uns fort, und treiben uns sammt diesem unserm Leitfaden in der Irre herum. Giebts nur einen einzigen solchen reellen feststehenden Punct, nach welchem wir uns orientiren, worauf wir alles beziehen können, so wird es uns möglich, über sehr viele Gegenstände sehr befriedigende Aufschlüsse zu erhalten. Der Probierstein aller Wahrheit, der Saz des Widerspruchs, kann nur unter dieser Bedingung seine volle Wirkung äussern, weil nun ein unwandelbarer Maaßstab vorhanden ist, mit welchem jeder neue Ankömmling im Gebiet unsrer Erkenntniß kann verglichen, geprüft und berichtiget werden. Aber nach welchen Gründen sollen wir eine neue

Lehre prüfen, wenn es an reellen unwandelbaren Gründen mangelt, wenn diese selbst eben so ungewiß und zweifelhaft sind? Es läßt sich daher unmöglich läugnen, daß es solche Gründe, durch welche alles Wandelbare fixirt, und an seine Stelle verwiesen werden kann, geben müsse. Sollte es daran mangeln, wären alle Gründe blos bedingt und zweifelhaft: so würden unsre Besorgnisse von der Möglichkeit des Gegentheils sehr gerecht und vernünftig seyn; mit solchen Besorgnissen würde alle Beruhigung und Gewißheit, und mit dieser alle Glückseligkeit ein für uns Menschen unerreichbares Ziel seyn.

Daraus folgt: daß die Vorstellungsart — **kraft welcher unsre ganze gegenwärtige Erkenntniß eine blosse, obgleich nothwendige Folge von der gegenwärtigen Einrichtung unsrer Natur seyn soll; und welche behauptet, daß wir uns alle Dinge so und nicht anders vorstellen können, weil wir so gebaut und geformt sind — keine beruhigende Vorstellungsart sey, welche zur Gewißheit führt; daß sie folglich dem Zweck, um dessentwillen wir etwas erkennen, auf keine Art entspreche.** Denn diese Nothwendigkeit ist nur bedingt, alles Subjektive ist blos relativ. Es mangelt folglich dieser Vorstellungsart unsrer Erkenntniß an einem unveränderlichen Grund, weil die gegenwärtige Einrichtung unsrer Natur nichts Unbedingtes ist, nach welchem allein unsre Vernunft

strebt, indem sie Beruhigung sucht. Alle Gewißheit ist daher in diesem Falle nur eine bedingte Gewißheit, solange wir nicht versichert sind, daß sich wenigstens ein Theil unsrer Erkenntniß unter andern Formen eben so erhalten werde. Ob aber dieß geschehen werde oder nicht: dieß ist gerade die Frage, von deren Entscheidung alle endliche Beruhigung ganz allein abhängt. Wir sind daher entweder im Stande, diese Frage zu entscheiden oder nicht. Sind wir dieß nicht im Stande: so ist der hier angegebene lezte Grund unsers Wissens, und folglich mit ihm alles, was Folge dieses Grundes ist, ungewiß und zweifelhaft. Das Gegentheil kann eben so gut statt finden, der lezte Grund unsers Wissens ist folglich kein unwandelbarer, unbedingter Grund. Können wir aber darüber hier schon entscheiden, so muß entweder entschieden werden, daß wenigstens ein Theil unsrer gegenwärtigen Erkenntniß auch unter andern Formen fortdauern und eben so gültig seyn werde; (dann sehe ich nicht ein, wie man behaupten könnte, daß all unser Denken eine blosse Folge von der gegenwärtigen Einrichtung unsrer Natur sey) oder wir können hier schon wissen, daß sich gar nichts davon unter andern Formen erhalten werde. Dann ist die gegenwärtige Erkenntniß ein heller, leerer Traum. Ihr Grund ist so veränderlich, als diese Form. Eine solche Erkenntniß kann zwar wie bei jeder Hypothese, sobald einmal dieser Grund angenommen wird, durchaus consequent, nothwendig, und im weitern Sinn auch sogar

wahr und gewiß seyn. Einzelne Säze können darinn bewiesen, und künftige Fälle vorhergesehen werden, wie in dem entgegengesezten System. Wir können auch, wie schon oben gesagt worden, kraft dieses Systems durch die gegenwärtige Einrichtung unsrer Natur nur solche Vorstellungen annehmen, welche sich nicht widersprechen. In so fern ist hier Wahrheit, aber nur subjektive Wahrheit, welche keinen unveränderlichen unbedingten Grund hat. Diese subjektive Wahrheit würde in einem andern Sinn, welcher beruhigender ist, aufhören, Wahrheit zu seyn. Denn, wenn gleich einzelne Vorstellungen einander nicht widersprechen, wenn gleich sogar im ganzen subjektiven System Consequenz ist: so bliebe doch unsre Erkenntniß im Ganzen genommen falsch oder zweifelhaft; weil wir entweder ganz läugnen, oder nicht beweisen können, daß unsre Vorstellungen ihren Gegenständen entsprechen, daß die Gegenstände unsrer Vorstellungen eine von unsrer Vorstellungsart unabhängige Existenz haben; weil wir läugnen oder zweifeln, daß es eine Wahrheit im objektiven Sinn, kraft welcher die Vorstellung der vorgestellten ausser uns befindlichen Sache entspricht, geben könne. Eine totalsubjektive Erkenntniß wird folglich bei all ihrem innern Zusammenhang und ihrer Uebereinstimmung zweifelhaft oder falsch seyn, indem sie gleich einem Traum durch gar nichts realisirt werden, und folglich die Ueberzeugung, daß die vorgestellten Sachen sich nicht anders verhalten können, daß alles Gegentheil unmöglich sey, diese Hauptbedin-

gung aller Gewißheit, entweder gar nicht, oder nur aus Vergessenheit unsrer ersten Grundsäze entstehen kann. Eine solche Erkenntniß würde bei aller ihrer subjektiven Wahrheit nichts weiter als ein lebenslänglicher consequenter Traum seyn. Sie würde zu gleicher Zeit wahr und falsch seyn; wahr — in sofern als in den Vorstellungen Uebereinstimmung ist, falsch — in sofern die Vorstellungen auf Sachen hinweisen, welche gar nicht vorhanden wären, welchen sie doch kraft dieser Vorstellungsart entsprechen sollten, um wahr zu seyn. Daraus scheint zu folgen, daß keine Erkenntniß gewiß und beruhigend seyn könne, von welcher wir uns nicht überzeugen können, daß sie, wenigstens so viel ihre lezten Gründe betrifft, objektive Gültigkeit habe. Denn mangelt auch hier bei den lezten Gründen diese objektive Gültigkeit, so ist es wahrlich nicht der Mühe werth, es ist sogar ganz gegen den Zweck aller Erkenntniß, daß wir etwas erkennen, und dabei einsehen sollen, daß unsre gesammte Erkenntniß entweder wirklich ein blosser Traum sey oder seyn könne. Es muß doch wenigstens einen Zweck haben, warum wir so träumen sollen; dieser Zweck kann kein anderer seyn, als jener, welchen das objektive Erkennen hat, weil dieses Träumen die Stelle des Wissens vertreten soll. Nun kann der Zweck von beiden kein anderer als Glückseligkeit seyn. Dieser Zweck wird aber unläugbar besser durch eine zum Theil objektive, als ganz subjektive Erkenntniß, besser

durch Wissen als blosses Träumen erreicht. Dieser Zweck wird gar nicht erreicht, sobald wir wissen, daß wir träumen; denn alle Beruhigung ist wesentlich an die Bedingung gebunden, daß unsrer Vorstellung etwas reelles, etwas ausser unsrer Vorstellung entspreche.

Eben so wenig beruhigend und gewiß ist eine andere der obigen ähnliche Vorstellungsart, welche die Sinnenwelt als den lezten reellen Grund unsers Wissens anerkennt, dabei aber diese Sinnenwelt als eine subjektive Erscheinung betrachtet, welcher entweder gar nichts objektives Uebersinnliches zum Grund liegen soll, oder in welcher dieses Uebersinnliche zwar anerkannt, aber als eine blosse Idee, als ein blosses Postulat der Vernunft ohne erweisbare objektive Realität angenommen wird. Dieses System führt nicht zur Gewißheit, weil es eben so wenig einen reellen unwandelbaren Grund hat. Denn wo wäre dieser reelle unwandelbare Grund? — Nicht in den Erscheinungen der Sinnenwelt; denn nichts ist veränderlicher als diese. — Nicht in den Gründen dieser Erscheinungen, denn diese werden entweder geläugnet oder bezweifelt, oder, wenn diese Gründe übersinnlich seyn sollen, als blosse Postulate der Vernunft, als Ideen ohne erweisbaren objektiven Gehalt angenommen. Welche Realität kann also eine Sinnenwelt haben, deren übersinnliche Gründe

von der Art sind, daß sie entweder geläugnet oder bezweifelt, in keinem Fall aber als objektiv reell und gültig angenommen werden? deren von uns anerkannte Wirklichkeit keinen andern Grund, als einen blos subjektiven Vernunftzwang haben soll? Welche Realität und Gewißheit kann eine Erkenntniß haben, deren lezter reeller Grund eine Sinnenwelt von dieser Art seyn soll? — Es mag immerhin seyn, daß dieses objektive Daseyn übersinnlicher Erscheinungsgründe nicht in unsre Sinne fällt, daß in sofern ihr objektives Daseyn nicht bewiesen werden kann; daraus aber folgt ganz allein, daß diese sinnlichen Erscheinungsgründe keine Gegenstände der sinnlichen Evidenz sind. Dafür wird ihr objektives Daseyn durch den Zusammenhang der menschlichen Erkenntniß überzeugend gewiß. Denn gäbe es keine solche übersinnlichen Gründe im objektiven Sinn: so würde unsre ganze Erkenntniß gar keinen Realgrund haben; sie würde zu einem blossen Traum herabgewürdiget werden; sie wäre keiner lezten und beruhigenden Gewißheit fähig; sie würde folglich nicht im Stande seyn, dem Zweck zu entsprechen, um dessentwillen wir erkennen. Wir müßten annehmen, daß es keinen Zweck giebt, zu welchem wir etwas erkennen; wir müßten sogar annehmen, daß unser selbsteigenes Daseyn keinen Zweck hat. Können wir nichts von dem allen annehmen: so entsteht ein unwiderstehlicher Vernunftzwang, durch den Widerspruch, welchen diese Lehre mit andern von uns als wahr anerkannten Säzen verursachen würde. Diesem Vernunft-

zwang zu Folge können wir nicht anders als das objektive Daseyn übersinnlicher Erscheinungsgründe als ausgemacht erkennen. Durch diesen Widerspruch wird in unsrer Seele eben diejenige Wirkung hervorgebracht, welche durch was immer für Beweise hervorgebracht werden soll, um dessentwillen etwas bewiesen wird. Es wird eben die Wirkung hervorgebracht, welche der sinnlichen Evidenz eigen ist; denn selbst diese hat ihre beweisende Kraft durch keinen andern Weg, als den Saz des Widerspruchs, weil ich meine eigene Empfindung läugnen, und als nicht vorhanden denken müßte, wenn sich die Sache, deren sinnliche Erfahrung ich oder andere widersprechen wollen, nicht so verhielte. Wenn ich diese meine Empfindung läugnen oder vernichten wollte, so müßte ich behaupten, daß eine in mir vorgegangene Veränderung nicht vorgegangen sey. Vernunft und sinnliche Beweise bringen daher in der Seele einerlei Wirkung hervor aus einerlei Ursachen — einen Vernunftzwang, weil unsre Seele alle Widersprüche nothwendig verabscheut. Beweisen heißt folglich: (der Beweis sey von welcher Art er wolle) jemand mit sich selbst in Widerspruch sezen, wenn er einer gewissen Lehre seinen Beifall versagen wollte; es heißt diesen Widerspruch anschaulich machen, ihn dadurch nöthigen, daß er meines Sinnes werde. Beweisen heißt: jemand im Weigerungsfall das Geständniß abnöthigen, daß dasselbige Ding zu gleicher Zeit sey und nicht sey; ihm die Nothwendigkeit und Unmöglichkeit einer Sache begreiflich

machen; ihn nöthigen, Dinge zu behaupten, welche kein vernünftiger Mensch behaupten kann, welche er selbst nicht behaupten will. Nun frage ich, ob die Behauptung, daß — weil die Sinnenwelt keinen objektiven Grund hat, auch unsre Erkenntniß keinen reellen Grund habe — daß alle unsre Vorstellungen ganz subjektiver Natur ohne objektive Gültigkeit seyen; daß wir um keines Zwecks willen seyen und erkennen: ob dieß nicht Behauptungen von der Art sind, ob man immer so denken, und zu gleicher Zeit nach bisheriger Menschenweise handeln, sich seiner Erkenntniß freuen und dabei beruhigen könne?

Wenn die Vorstellung, daß etwas durch den Zusammenhang mit dem Unbedingten nothwendig sey, die ausschliessende Bedingung einer höhern Gewißheit ist: so folgt nothwendig daraus: daß alles, was ganz zufällig ist oder scheint, dessen Zufälligkeit nicht vermindert werden kann, keiner Gewißheit fähig sey. Es fragt sich sogar mit Recht, ob es ganz zufällige Wahrheiten geben könne; ob Wahrheiten, welche zufällig scheinen, nicht weit mehr solche seyen, deren zureichende Gründe wir entweder gar nicht, oder nur sehr unvollständig kennen? Und hier glaube ich, daß eine an sich ganz zufällige Wahrheit ein Unding sey; daß daher alle Wahrheiten nothwendig seyen, und daß nur dasjenige wahr sey, was nothwendig so ist, wie es ist. Denn

1) ganz zufällige Wahrheiten hätten gar keine Gründe, aus welchen ihre Wahrheit erkennbar wäre; sie könnten folglich gar nicht bewiesen werden. Könnten sie bewiesen werden, so würde ihre Nothwendigkeit dargethan, weil die Wirkung aller wahren Beweise das Gefühl von Nothwendigkeit ist. In diesem Fall würden sie aber aufhören, zufällig zu seyn.

2) Könnten gewisse Wahrheiten aus Mangel aller Gründe gar nicht bewiesen werden: so wäre das Gegentheil eben so möglich, und widersprechende Dinge könnten wahr seyn. Es ist wahr, daß die Sonne scheint, und das Feuer unter gewissen Umständen brennt. Wären diese beiden Wahrheiten zufällig; könnte nicht aus Gründen dargethan werden, daß die Sonne scheinen, und das Feuer unter gewissen Bedingungen brennen müsse: so wäre es eben so möglich, daß unter denselbigen Bedingungen die Sonne nicht scheinen, und das Feuer nicht brennen könnte.

3) Wenn es keine ganz zufällige Wahrheiten geben kann, **so ist alle Zufälligkeit blos scheinbar.** Der Anschein derselben kann entweder durch unsre Kräfte gehoben werden, oder nicht. Im lezten Fall ist hier unten für uns keine subjektive Gewißheit möglich, obgleich die objektive immer vorhanden seyn muß. Da z. B. bei allen Glücks- und Hazardspielen der möglichen Kombinationen und mitwirkenden sehr feinen Gründe und Umstände so viele und, so zu sagen, unendliche sind: so ist aus dieser Ursache der An-

schein von Zufälligkeit zu groß, und die Hofnung zur Gewißheit äusserst schwankend und gering.

Woher entsteht aber nun dieser Anschein von Zufälligkeit? — durch die Vorstellung, daß das Gegentheil eben so möglich sey. — Aber wie gelangen wir zu dieser Vorstellung? — Dadurch, daß wir uns nicht einen, sondern mehrere Arten von Zusammenhang der Dinge denken, indessen nur ein einziger wirklich ist. Mit diesem leztern allein sollte sich alle wahre Weltweisheit ausschliessenderweise beschäftigen. Da wir aber diesen gegenwärtigen Zusammenhang zu wenig kennen, und daher nicht wissen, welche die eigenen und wahren Verhältnisse aller Dinge sind, was durch diese nothwendig ist: so träumen und schweifen wir im Reich der Möglichkeit umher, oder wir sehen, kraft der Schranken unsrer Vernunft, nur einige Seitenbeziehungen und Verhältnisse, alle übrigen bleiben uns verborgen. Unsre Vorstellung wird daher einseitig, und die Gründe, welche zusammengenommen die Nothwendigkeit einleuchtend machen würden, sind unzureichend, und bleiben getheilt. Es wird dadurch möglich, Gründe von beiden Seiten zu entdecken. Dadurch entstehen Zweifel und Ungewißheit, die Vorstellung von Nothwendigkeit wird geschwächt, und die unerschütterliche Ueberzeugung, daß alles Gegentheil unmöglich sey, kann auf diese Art nie entstehen.

Um daher bei zufällig scheinenden Dingen zur Gewißheit zu gelangen, muß der Freund der

Wahrheit sich bewußt seyn, daß er nichts zur Sache gehöriges vergessen, alle Gründe in Anschlag gebracht, und daher seinen Gegenstand in all seinen Theilen, mit all seinen Verhältnissen, aus allen nur immer möglichen Gesichtspuncten betrachtet, und mit andern Gegenständen gehörig verglichen habe. Diese Eigenschaft unsrer Erkenntniß heißt: Vollständigkeit, Allseitigkeit, Totalität. Der Mangel an Totalität heißt: Einseitigkeit. Wo Totalität der Vorstellungen ist, da ist totale Uebersicht, und wo totale Uebersicht sammt dem Bewußtseyn dieser Totalität ist, da allein ist die Nothwendigkeit einleuchtend, und wahre ganz beruhigende Gewißheit möglich; da allein entsteht in unserm Geist die unerschütterliche Zuversicht im Denken und im Handeln, welche aufgemuntert durch die Gewißheit des gehoften Erfolgs über alle Einwürfe, Bedenklichkeiten und Hindernisse hinwegsieht, und auf jeden Fall die nöthigen, treffendsten Mittel und Antworten in Bereitschaft hat. Das, was ich hier behaupte, ist die Erfahrung aller Menschen. Denn wie dreist und zuversichtlich sind nicht unsre Urtheile über alle Gegenstände, welche wir nach ihrem ganzen Umfange entweder wirklich übersehen, oder zu übersehen glauben! Wie schüchtern und zurückhaltend im Gegentheil sind eben diese Urtheile, wenn wir uns des Gegentheils bewußt sind! Daher alle unsre Schüchternheit bei Geschäften, in welche wir uns noch nicht gedacht haben. Es ist, als ob wir im Finstern wandelten, oder unter Men-

schen, deren Gesinnungen uns unbekannt sind. Die wachsende Uebersicht gleicht daher dem Anbrechen des Tages, welchem diese Dunkelheit weicht. So wie es heller wird, erkennen wir uns, so zu sagen; wir übersehen alles, wir wissen, wo und mit wem wir sind. Nur in einer Stadt oder Gegend, wovon wir die Totalvorstellung und die Uebersicht von dem Verhältniß aller ihrer Theile haben, sind wir keines Führers benöthiget; wir wandeln kühn umher, ohne Anfrage, ohne Gefahr mißbraucht zu werden, oder Irr- und Umwege zu durchlaufen. Der Wegweiser liegt in unsrer Seele. Das Bild und die Uebersicht des Ganzen weisen uns zurecht. Könnte man daher die Welt sammt allen ihren Theilen und Verhältnissen gleich einer grossen Stadt oder Gegend übersehen, so würde es für eine solche Vernunft nur Gewißheit, und gar keine Zweifel geben, weil für sie nichts als zufällig erscheinen würde. Alle Fragen, welche uns Erdensöhnen hier unten unauflöslich scheinen, würden von einer solchen Vernunft ohne Anstand entschieden werden. Sie würde die entfernteste Zukunft mit eben der Gewißheit vorhersehen, mit welcher wir das Gegenwärtige erkennen.

Nun will ich mich zwar sehr gern bescheiden, daß diese Totalität von uns Menschen, solang wir auf dieser Erde leben, in sehr vielen Fällen gar nicht erreicht werden kann. Aus dieser Ursache finde ich es sehr natürlich, daß kein

Mensch über alle Gegenstände des menschlichen Wissens zur Gewißheit gelangen kann. Der Gegenstände, welche wir nicht wissen, werden immer mehrere seyn, als derjenigen, welche wir von Grund aus kennen. Zur Allwissenheit reicht das Maaß unsrer gegenwärtigen Kräfte nicht zu. Diese sind in Vergleich gegen den ungeheuern Umfang erkennbarer Gegenstände theils zu schwach, theils zu wenig geübt. Es ist allerdings wahr, daß wir uns in sehr vielen Fällen mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit begnügen müssen. Aber daraus folgt auf keine Art, daß für uns, solang wir hier sind, gar keine Gewißheit zu hoffen sey. Da der Grund aller Ungewißheit in dem Bewußtseyn von der Einseitigkeit unsrer Vorstellungen liegt: so muß sich diese Ungewißheit, wo nicht gänzlich heben, doch wenigstens vermindern lassen, sobald es möglich ist, zusammengesezte Gegenstände in ihre Bestandtheile aufzulösen, und die möglichen Seiten und Gesichtspunkte eines zweifelhaften Gegenstandes aufzusuchen, um den Werth derselben durch einen höhern und allgemeinern Gesichtspunkt zu bestimmen. Daß dieß nicht unmöglich sey, hat der Lauf der Zeiten, und die Bemühungen unsrer Vorgänger hinlänglich bewiesen. Jeder Tag vermindert, so zu sagen, das Gebiet der Zufälligkeit, Unwissenheit und der Ungewißheit, durch neue Aufschlüsse und Entdeckungen so sehr, daß zur Erweiterung und höhern Berichtigung unsrer Kenntnisse alle Hofnung vorhanden ist. Wenn daher eine Art von Ungewißheit unvermeidlich

ist, so kann dieß aus keiner andern Ursache statt finden, als weil die Uebersicht unmöglich, und die Totalität unerreichbar ist. So giebt es dafür eine andere, welche sich gänzlich heben oder vermindern läßt. — Welche Ungewißheit ist nun von lezter Art?

Ich antworte: In allen Fällen, wo bei uns das Bewußtseyn von totaler Uebersicht entstehen kann, da ist, nachdem diese Totalität eingebildet oder reell ist, reelle oder eingebildete Gewißheit möglich.

Diesem zu Folge können wir zur vollen Gewißheit gelangen, über alle Gegenstände, welche nicht zu concret und complicirt sind, welche von der Art sind, daß sich ihr Mannichfaltiges vollständig entwickeln und mit einem Blick übersehen läßt. Je zusammgesezter und concreter im Gegentheil ein Gegenstand ist; je schwerer dieses Concrete entwickelt werden kann: um so schwerer fällt es uns, über einen solchen Gegenstand zur Gewißheit zu gelangen, um so leichter und möglicher wird die Einseitigkeit in unsre Vorstellungen gebracht. Daher beschäftigen sich noch zur Stunde alle Kenntnisse, deren Gegenstand ganz individuell ist, als z. B. die Kenntniß einzelner Menschen, die Politik einzelner Staaten, die Meteorologie, die ausübende Arzneikunst, größtentheils mit Muthmassungen, Wahrscheinlichkeiten oder Hypothesen; aus

aus eben dieser Ursache kann die Theorie immer gewisser seyn, als der Erfolg, welchen man sich von der Anwendung theoretischer Grundsäze auf einzelne Fälle versprechen kann; und eben darum läßt sich die Natur des Menschen im Allgemeinen mit ungleich grösserer Zuverlässigkeit bestimmen, als die Natur und der Karakter eines individuellen Menschen. Es ist leichter voraus zu bestimmen, was in der Welt nach einem Jahrtausend geschehen, als welche Folgen eine einzige Handlung, oder welchen Ausgang alle laufenden Weltbegebenheiten haben, welche Wendung sie im folgenden Jahr oder Monat nehmen werden. Solche individuelle Fälle hangen von tausend sehr kleinen Umständen, als so vielen mitwirkenden Ursachen, ab; von Verhältnissen, welche entweder unsrer Aufmerksamkeit gänzlich entgehen, oder dem Beobachter so unbedeutend scheinen, daß sie gar nicht in Anschlag gebracht werden.

Ganz anders verhält es sich mit Gegenständen, welche entweder sehr einfach sind, oder nur sehr wenige, wo nicht gar eine einzige Seite haben; wo sich sehr mannichfaltige und verschiedene Gesichtspuncte verallgemeinen und vereinfachen lassen. Solche Gegenstände lassen sich ganz übersehen; es wird daher möglicher, sich von ihrer Nothwendigkeit zu überzeugen, und hier ist es, wo menschliche Gewißheit anzutreffen ist.

Dergleichen Gegenstände sind 1) **Empfindungen und sinnliche Erfahrungen**, als solche

betrachtet. Kein Raisonnement und keine Sophismen der Welt können mich bereden, oder zweifelhaft machen, ob ich etwas, und wieviel, und wie stark ich empfinde. Jede Empfindung, als solche, hat nur eine einzige vorstellbare Seite — die Beziehung eines Gegenstandes auf meine so gestimmte Natur, — die Wirkung und Veränderung, welche dieser Gegenstand durch seine Einwirkung in mir hervorbringt. Hier sind keine Mittelsäze nothwendig, welche vorhergehen müssen, um diesen Schluß zu machen. So lang wir empfinden, ist die Vorstellung von einer entsprechenden Veränderung unsers Zustandes die einzigmögliche. Wir unterscheiden darinn nichts weiter, so zusammengesezt übrigens jede Empfindung seyn mag.

Nicht minder einfach ist 2) **der Grund der geometrischen Wissenschaften.** Eine einzige, sehr einfache, durchaus gleichförmige Eigenschaft, die **Ausdehnung**, wird hier von der ganzen physischen Natur abgesondert und zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht. Die höhern Grundsäze der Mathematik verdanken ihre Gewißheit, nebst der Simplizität ihres Grundes, der grossen Genauigkeit, mit welcher selbst das Geringste aufgenommen und in Anschlag gebracht wird. Hier ist durchaus kein Sprung; nichts, was auf die Entscheidung eines Problems nur den entferntesten Einfluß haben könnte, wird hier vergessen.

3) **Allgemeine Begriffe, Regeln, Grundsäze und Gesichtspuncte, je höher und all-**

gemeiner sie sind, einer um so höhern Gewißheit sind solche fähig; weil sich im Hinaufsteigen das Individuelle und Concrete immer mehr verliert, der Gegenstand selbst dadurch einfacher, und folglich übersehbarer wird. Gleichwie ohne allgemeine Begriffe, Grundsäze und Gesichtspuncte, wie aus der Folge erscheinen wird, kein Denken, Begehren und Handeln möglich ist: so würde unsre Erkenntniß in keinem Fach zu einiger Gewißheit gelangen, wenn diese Gegenstände unsrer Erkenntniß keiner unbezweifelten Gewißheit fähig wären. Die Ungewißheit liegt also nur in den Mittelsäzen und Begriffen; denn an den beiden Enden, den Empfindungen und den höchsten Grundsäzen, ist Gewißheit. Es kommt also blos darauf an, wenn Gewißheit entstehen soll, daß die Lücken und Sprünge vermieden, und die Mittelsäze und Begriffe auf die höchsten zurückgeführt und durch diese berichtiget werden. Kann dieß geschehen, so ist Gewißheit vorhanden. Denn unsre höchsten Begriffe und Grundsäze sind Resultate der frühesten allgemeinsten, unaufhörlich wiederkommenden, durch keinen Fall noch zur Stunde widerlegten Erfahrungen; durch sie werden Eigenschäften und Facta ausgedruckt, welche sich jedem Menschen aufdringen, weil sie an allen Gegenständen, zu allen Zeiten und aller Orten gefunden werden, welche sich eben daher durch die unaufhörliche Wiederhohlung unserm Geist früher und stärker eindrücken, allem Den-

ken zum Grund liegen, und aus dieser Ursache einen Anschein von Priorität haben. Dieß allein genommen würde sie schon, wo nicht zur Evidenz, doch gewiß zum höchsten Grad, zur höchstmöglichen Wahrscheinlichkeit erheben. Nur bei concretern und mehr untergeordneten Regeln, wenn sie nicht durch die höchste unterstüzt, fixirt und berichtiget werden, wenn ihr Zusammenhang mit diesen nicht so erweisbar ist, könnte daher einige Besorgniß und Ungewißheit entstehen. Hier könnte es zweifelhaft scheinen, ob die Regel, welche selbst für Fälle gelten soll, welche wir noch nicht erfahren haben, nicht zu allgemein und zu voreilig entworfen sey; ob's nicht z. B. von der Regel, daß alle Menschen sterben müssen, in der Folge eine Ausnahme geben könne. Aber auch diese Besorgniß wird hier wegfallen, wenn wir bedenken, daß solche Regeln bedingt sind, daß sie sich auf eine Voraussezung gründen, auf der Voraussezung und Bedingung, daß die Umstände und Erfahrungen, welche auf solche Resultate und Schlüsse geführt haben, auch fernerhin dieselbigen seyn werden. Die Gewißheit der obigen Regel selbst für künftige Fälle hängt folglich von dieser Voraussezung ab, in wie fern diese gewiß und gegründet ist, in wie fern sie in den höchsten und lezten Gründen unsers Denkens ihren Grund hat und damit zusammenhängt. Es hängt davon ab, ob diese Voraussezung willkührlich ist, ob ihre Nothwendigkeit bewiesen werden kann. Diese Regel, z. B. alle Menschen müssen sterben, lautet folglich nur auf solche Menschen,

und auf solche Umstände, welche als unläugbare Thatsachen gegenwärtig gefunden werden. Würden sich diese Umstände verändern, so würde und müßte diese Regel eine Modifikation erhalten. Solang diese Veränderung nicht mit Grund vorhergesehen werden kann; solang sie durch tägliche Erfahrungen immer mehr bestättiget wird: solang haben wir allen Grund, auf sie zu bauen, daraus zu folgern, und alles, was daraus folgt, als eben so gewiß zu betrachten. Die Gewißheit subalterner untergeordneter Regeln wird sogar die höchste, wenn es uns gelingen kann, ihre Bedingung zu fixiren: dieß geschieht, wenn gezeigt werden kann, daß diese Bedingung durch ihren Zusammenhang mit den höchsten Regeln unsers Denkens nothwendig wird, und eben darum aufhört, etwas willkührliches oder veränderliches zu seyn. Bei Begriffen und Grundsäzen höherer Art, bei den höchsten Gründen unsers Denkens, bei dem Saz des Widerspruchs, des zureichenden Grundes, bei dem Saz, daß in der Natur alles einen Zweck habe, können obige Besorgnisse noch weniger entstehen, weil auf ihnen das Gebäude der gesammten theoretischen und praktischen Erkenntniß beruht. Ausnahmen, welche Grundsäzen dieser Art den Untergang drohen, können, wie unten weitläufig bewiesen werden soll, unmöglich vorkommen; weil mit solchen Grundsäzen, wenn sie durch Ausnahmen entkräftet werden könnten, alles Denken und Handeln nothwendig aufhören müßte. Wenn sie daher von einigen bezweifelt werden, so geschieht dieß nur in der Theorie,

und aus der Ursache, weil nicht alle Menschen die Ueberzeugung haben, daß sie allem Denken und Handeln so nothwendig zum Grund liegen. Dieß ist folglich, was gegen Zweifler bewiesen werden muß, wenn anders Grundsäze dieser Art eines noch weitern Beweises benöthigt seyn sollten. Es müßte bewiesen werden, daß sie wirkliche Grundbedingungen alles Denkens und Handelns sind, daß selbst der Zweifler nicht denken oder handeln, ja sogar nicht zweifeln könnte, wenn er das, was er bezweifelt, nicht stillschweigend, vielleicht ohne es zu wissen, anerkennete und voraussezte. Sind nun einmal Grundsäze dieser Art als ewige, unauflösliche Wahrheiten anerkannt: so wird es möglich, durch das Licht, welches hier angesteckt ist, auch in andere dunklere und zweifelhaftere Theile unsrer Erkenntniß Licht, Klarheit und Gewißheit zu bringen, indem wir andere Säze und Begriffe mit solchen Grundwahrheiten vergleichen, und ihren Widerspruch oder ihre Uebereinstimmung bemerken. Alle Zweifel gegen die ersten Gründe unsers Denkens können daher nichts weiter bewirken, als daß sie eine genauere Bestimmung einer falsch ausgedruckten, nicht genau bestimmten Regel veranlassen, und die Regel selbst mehr ausser Zweifel sezen. Das Falsche kann nur in dem Ausdruck, aber nie in der Sache selbst liegen, oder alles hört auf, erkennbar zu seyn: wir hören auf, zu denken und zu handeln.

Dieß sind nun die Fälle, in welchen wirkliche Totalität, und folglich reelle Gewißheit mög-

lich und erreichbar ist. In allen andern Fällen ist Einseitigkeit, und wo Einseitigkeit ist, welche für Totalität gehalten wird, da ist Irrthum. **Nur da ist wahre Gewißheit, wo wirkliche Totalität ist.**

Ich sage: **wahre Gewißheit** ist da, wo **wirkliche Totalität** ist. Ich unterscheide sie dadurch von der eingebildeten Gewißheit, welche ihren Grund in einer eingebildeten Totalität hat, wo das Bewußtseyn von Totalität sich auf eine Uebereilung, Kurzsichtigkeit und Einseitigkeit gründet, indem wir glauben, daß ein Gegenstand nur so viele Seiten und Gesichtspuncte habe, als wir selbst daran erkennen, wo wir keine grössere und weitere Vielseitigkeit vermuthen. — Diese ist die Gewißheit des grössern Theils der Menschen. Je unwissender ein Mensch ist, je weniger er erfahren hat, um so leichter wird er sich bereden, daß er alles übersehe; je aufgeklärter im Gegentheil der Mensch wird, je mehr er sieht und erfährt, um so mehrere Seiten wird er entdecken, welche er vordem übersehen hat, um so unruhiger und zweifelhafter wird er werden, bis er den Gesichtspunct findet, unter welchem, als den höhern und allgemeinern, alle diese neuen und besondern Gesichtspuncte geordnet werden müssen. In dem Wahn dieser eingebildeten Gewißheit leben alle undenkenden Menschen, alle, welche wenig reisen und in einem Kreis leben, in welchem immer dieselbigen Ideen in Umlauf sind, wo es an Gelegenheit und Aufforderung fehlt, seinen Gegen-

stand mit andern zu vergleichen und von mehrern Seiten zu betrachten. Dieser Art von Gewißheit fehlt nichts als die Dauer und Unerschütterlichkeit, um den Menschen vollkommen zu beruhigen. Sie kann sogar eine Fertigkeit und Anhänglichkeit für gewisse Meinungen geben, eine Nothwendigkeit zu denken hervorbringen, welche instinktartig wirkt. Sie hat Helden und Märtyrer gemacht. Daher rührt die selige und beneidenswerthe Beruhigung, deren der grosse Haufe, selbst bei den gröbsten Irrthümern, zur Beschämung so vieler sogenannten Aufgeklärten geniesst, für welche er mit Gut und Blut kämpft, welche ihm keine andere Ueberzeugung so gut und in diesem Maaß geben kann. Auch wir alle haben vordem in den frühern und sorgenlosern Zeiten unsers Lebens diesen seligen Zustand, diesen Vorgeschmack, dieses Eigenthum der höchsten Wahrheit genossen.

Seyd mir daher im Andenken gesegnet, ihr Jahre meiner Jugend! ihr seyd nicht mehr, aber ich bin noch. Ich bin seitdem zwar älter, an Erfahrung reicher und klüger geworden, aber soll ich meiner Empfindung folgen, wahrlich! ich gäbe meine Erfahrungen darum, wenn ich mich noch einmal so innig freuen könnte, wie sich ein Kind freut. — Aber folge ich der Stimme der Vernunft, (und wem soll ich mehr folgen?) so muß und soll mir meine gegenwärtige Unruhe theuer und werth seyn. Die Vernunft läßt mich einsehen, daß diese so gerühmte Ruhe die Folge

meiner Unerfahrenheit und Unwissenheit war, so wie meine gegenwärtige Unruhe die Folge einer zwar erweiterten aber noch immer einseitigen, noch nicht geordneten, nicht ganz berichtigten Erkenntniß ist. Diese Unruhe schreibt sich von den Zeiten her, wo ich sammt andern meines gleichen angefangen habe, einzusehen, daß ich thörichterweise Gegenstände, an welchen so viel zu erkennen ist, nur von Einer Seite gekannt habe; sie ist die Folge meiner Trägheit, welche eine höhere Anstrengung meiner Kräfte verabscheut. Mein Geist soll nun einen neuen ungebahnten Weg wandeln, seine Thätigkeit soll eine andere Richtung erhalten; diese Thätigkeit wird dadurch auf einmal gehindert. Ich soll von nun an mit meinen dazu sehr wenig geübten Kräften ein grössers Ganze übersehen, eine Verwirrung ordnen, und zu diesem Ende die Begriffe und Regeln finden, welche alle anscheinenden Widersprüche aufheben, und die Uebersicht erleichtern. — Kurz: vordem brauchte ich gar nicht, oder nur sehr wenig zu denken — nun soll ich denken, und Gegenstände denken, welche mir ungewohnt sind, welche meinen ältern Begriffen widersprechen, welche beweisen, daß ich statt der Wahrheit nur Irrthum erkannt habe.

Diese sind die Gründe, warum unter solchen Umständen der aus seinem sorgenlosen Schlummer aufgeschrekte Geist des Menschen die anscheinende glückliche Unwissenheit roher Völker, so wie die Jahre seiner Kindheit, preißt und erhebt,

wo er sich von dem allen, was er nun erfahren muß, so wenig träumen ließ. Dieß ist zu gleicher Zeit, was den Uebergang von dem blinden aber beruhigenden Glauben unsrer Väter zur Selbstprüfung und Untersuchung so peinigend und folternd macht; warum so viele Menschen diesen Uebergang verabscheuen und verfluchen. Sie würden recht haben, wenn alles immer und ewig so bleiben könnte, wie es dermalen ist. Aber solche Menschen vergessen, indem sie so handeln, daß sie die Vorschritte ihrer Vernunft, die Entwicklung ihrer Kräfte, den Zweck ihres Daseyns, und am Ende ihr Daseyn selbst verfluchen. Sie vergessen, oder scheinen nicht einzusehen, daß dieser Uebergang früher oder später, hier oder dort, bei jedem Menschen geschehen muß; daß bei solchen Umständen kein Mensch auf halbem Wege stehen bleiben, daß er entweder gar nichts, oder nichts halb thun müsse, weil nur in der Mitte des Wegs, welchen wir alle zurücklegen sollen, diese Unruhe als die Bedingung liegt, um zum Ziel seiner Bestimmung zu gelangen. Jede aufkeimende Aufklärung ist daher wesentlich marternd und beunruhigend; und die gewaltige Zweifelsucht unsers Jahrhunderts, wenn sie grösser und allgemeiner als jene der vorhergehenden Zeiten ist, dient zum unläugbarsten Beweis, daß mehrere Menschen aus ihrem Geistesschlummer erwachen, und Gegenstände, welche sie vorher nur von Einer Seite erkannt haben, ohne etwas mehr oder besseres zu vermuthen, nun von mehrern Seiten betrachten. Diese Zweifelsucht und Un-

ruhe werden auch nicht eher aufhören, als bis wir das Verworrene, welches noch in so vielen Gegenständen liegt, durch eine höhere Anstrengung entwickeln, aufhellen, aus einander sezen, und unter höhere, allgemeinere und bestimmtere Regeln ordnen. Werden dereinst durch fortgesezte Bemühungen der Menschen diese neuen Verhältnisse und Gegenstände unsers Denkens so genau bestimmt, verglichen und entwickelt, daß wir vollkommen versichert seyn können, keine Seite derselben sey uns entgangen, alles ohne Ausnahme sey in Anschlag gebracht worden; erfahren wir entweder selbst, oder werden wir von andern überzeugt, es sey unmöglich, Einen Gegenstand von mehreren Seiten zu betrachten: so treten die verlohrne Beruhigung und Gewißheit in dem Grad ein, daß sie gegen alle fernern Anfälle fest und unerschütterlich stehen. Dieß wird und muß geschehen, oder die Unruhe ist ein Zustand, bei welchem sich der Mensch gefallen, und sogar beruhigen kann, und die Quaal ist die Wirkung und der Zweck aller menschlichen Erkenntniß.

So sehr aber auch die Vollständigkeit und Totalität eine Eigenschaft unsrer Erkenntniß ist, ohne welche keine Gewißheit statt finden kann, so wenig reicht sie allein zu, volle Gewißheit hervorzubringen. Die Totalität allein genommen, giebt nichts weiter als blosse höchstmögliche Mannichfaltigkeit. Durch die Totalität wissen wir zwar, von wie vielen Seiten sich ein gegebener Gegenstand betrachten lasse; aber wir wissen noch

nicht, welche Seite die wahre sey, aus welchem Gesichtspunct dieser Gegenstand betrachtet werden müsse. Wir erhalten auf dem Weg der Totalität sehr viele einzelne Strahlen, welche aber nicht zünden, weil der Brennpunct fehlt, in welchem sich diese Strahlen concentriren. Blosse Mannichfaltigkeit ermüdet und verwirrt unsern Geist. Wir werden zwar, wo blosse Mannichfaltigkeit ist, unendlich viele Gegenstände gewahr: diese haben aber eben so viele Gründe und Ursachen; dabei sind eben so viele Zwecke und Gesichtspuncte möglich; auf jedem dieser Gesichtspuncte lassen sich eben so viele Systeme gründen, und so verschieden die Zwecke sind, so verschieden ist auch das Betragen und die Handlungsweise des Menschen; jede derselben ist sogar rechtmässig und klug, in sofern sie dem Zweck angemessen ist, um dessentwillen wir so und nicht anders handeln. So mannichfaltige Gegenstände und Gesichtspuncte widersprechen sich sogar, und heben einander auf. Wir erkennen, daß sie unmöglich alle gleich wahr seyn können, denn wir tadeln z. B. das eine Betragen, und billigen das andere, obgleich beide vollkommen zu ihrem Zweck passen; woraus erhellt, daß wir das Betragen der Menschen nach einem andern Maaßstab und nach höhern Gründen beurtheilen. Wie kann also hier Wahrheit und Gewißheit seyn, wo blosse Mannichfaltigkeit, und mit dieser nur Widerspruch und Verwirrung herrschen?

In diesen untergeordneten Haufen muß daher Ordnung und Zusammenhang gebracht wer-

den. Es müssen Regeln und Geseze gefunden werden, nach welchen so viele Dinge zusammen sind, und auf einander folgen. Die einzelnen Gegenstände müssen diesem zu Folge nach ihren Aehnlichkeiten, um die Uebersicht zu erleichtern, gleich einem Kriegsheer in Abtheilungen gebracht werden. Ein gleiches gilt von allen Regeln und Grundsäzen; weil auch diese unendlich seyn würden, wenn jeder einzelne Fall seine eigene Regel hätte, wenn es nicht Fälle gäbe, welche wegen ihres gemeinschaftlichen Grundes nach gemeinschaftlichen Regeln beurtheilt werden müssen. Dieß alles kann nicht geschehen, wenn das Mannichfaltige nicht zur Einheit gebracht wird. Fehlt die Einheit, und durch sie der Vereinigungspunct, so hat jeder einzelne Fall seine besondere Regel, so wissen wir in Ewigkeit nicht, welche Dinge zusammenpassen, welche einander widersprechen. Die Einheit ist der Schlußstein unsrer Erkenntniß. Ohne Einheit erkennt der Mensch blos Bruchstücke. Die Einheit ordnet und schaft erst das Gebäude, um dessentwillen diese Bruchstücke vorhanden sind. Ohne Einheit und Zusammenhang sind unsre Kenntnisse einzelne abgerissene Stücke, deren einige ausgebildet und verziert sind, aber so wenig andere unterstüzen, als sie selbst von andern unterstüzet werden. Ohne Einheit gleicht unsre Erkenntniß vielen verschiedenen Gemächern, deren keines zu dem andern führt. Zimmer sind in Menge vorhanden, aber alle diese Zimmer machen kein Haus oder keinen Pallast aus. Der wissenschaftliche theoretische Geist hat diese Trennung

verursacht, und nur der praktische Verstand kann sie wieder verbinden. Sie sind auch wirklich verbunden durch den Zweck aller Erkenntniß, zu welchem alle einzelnen Kenntnisse als Mittel hinleiten, sie sind verbunden durch ihre Unterordnung als nähere oder entferntere Mittel. Diese Unterordnung allein genommen, beweißt schon den Zusammenhang aller Kenntnisse und führt auf die lezte Einheit im Erkennen.

Wir können also mit Recht behaupten, die Einheit sey das dringendste Bedürfniß eines Geistes, welcher nach Wahrheit und Weisheit strebt. Wir können daher annehmen, daß wir wirklich bei jeder Gelegenheit nach Einheit streben, und nichts so sehr als diese suchen.

Denn 1) ausserdem, daß unser Trieb nach mehrern und höhern Vorstellungen gar nicht befriedigt werden könnte, so ist unsre Vernunft, als das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge einzusehen, nothwendig eine verbindende Kraft. Die Verbindung ist aber nur möglich, in sofern ein gemeinschaftliches Band vorhanden ist. Unsre Vernunft ist vielmehr um so vollkommner, je grösser der Zusammenhang in unsern Vorstellungen ist. Ist dieser Zusammenhang zu sehr unterbrochen, so, daß wir Vorstellungen verbinden wollen, welche keine Verbindung leiden: so hören die Verrichtungen unsrer Vernunft auf, und wir verfallen in Wahnsinn und Verrückung. Auch bei Kindern werden wir den Gebrauch der Vernunft nicht eher gewahr, bis wir bemerken, daß

sie fern auseinander liegende Gegenstände auf eine nicht blos zufällige Weise, sondern fortdauernd in Verbindung bringen, und mehrere derselben im Zusammenhang denken. Je allgemeiner der Zusammenhang gedacht wird, um so höher ist der Gebrauch der Vernunft. Dinge im höchsten und allgemeinsten Zusammenhang zu denken, ist daher immer der sicherste Beweis von einer in einem hohen Grad ausgebildeten Vernunft.

2) Wir streben nach Einheit, indem unsre Seele nach Erkenntniß strebt. Denn keine Erkenntniß ist ohne Begriffe möglich. Alle Gegenstände und Erscheinungen der Natur würden für uns nicht einmal Gegenstände und Naturerscheinungen seyn; unser Geist würde sich gegen alle äussern Eindrücke blos leidend verhalten; er würde durch eigene Thätigkeit von dem Seinigen gar nichts hinzuthun, wenn ihn nicht ein unwiderstehliches Naturbedürfniß antriebe, Aehnlichkeiten zu bemerken, und nach diesen Aehnlichkeiten sich viele und verschiedene Dinge als Ein Ding zu denken, auf diese Art vom Individuellen zum Allgemeinen hinaufzusteigen, und alle einzelnen Gegenstände der Natur in Arten, die Arten in Gattungen, und diese selbst in höhere Gattungen zu ordnen. Nur auf diesem Weg erhalten wir Begriffe, und nur durch diese Begriffe wird es uns möglich, individuelle Gegenstände zu erkennen, indem wir jedem derselben durch die Anwendung dieser Begriffe seine Stelle anweisen, darüber urtheilen, und bestimmen, welche Prädi-

kate oder Begriffe davon bejaht oder verneint werden müssen. Auf diese Art erkennt der Geist des Menschen etwas, indem er die Fähigkeit besizt, aus den Vielen Eins zu machen, indem er sich Begriffe sammelt. Er kann aber keine Begriffe erhalten, ohne daß er sich die Gegenstände nach allen Gattungen, und überhaupt nach Aehnlichkeiten denkt. Unser Geist strebt folglich wesentlich nach Einheit, indem er etwas erkennen will, und zu diesem Ende die nöthigen Begriffe sammelt, indem er urtheilt, daß ein gegebener Gegenstand diese oder jene Eigenschaft habe oder nicht habe.

3) Der menschliche Geist strebt eben so nothwendig nach Einheit, indem er Gewißheit sucht, zu diesem Ende Beweise verlangt, und nach den Gründen forscht, auf welchen sich seine Beweise stüzen. Da hier Gründe der Gründe gefordert werden, so steigen alle Beweise vom besondern zum allgemeinen hinauf, zu Gründen, welche noch andere ähnliche Folgen haben — zur Einheit. Alle Wissenschaften sind daher auf allgemeinen Gründen gebaut, wenn sie diesen Namen verdienen sollen, und diesem zu Folge ist in jeder Wissenschaft System, und in jedem System Einheit. Selbst die lezten Gründe einzelner Wissenschaften sind nicht allzeit die lezten unsers Wissens. Es kann Gründe geben, aus welchen sich diese noch weiter beweisen lassen; Gründe, in welchen alle Wissenschaften übereinkommen, durch welche sie alle zusammhangen, und so zu

sagen

sagen, nur eine einzige Wissenschaft ausmachen, welche **Grundwissenschaft** heißt, weil sie die lezten Gründe unsrer gesammten Erkenntniß enthält. Eine solche Wissenschaft muß es geben, weil sonst die lezten Gründe einzelner Wissenschaften selbst keinen Grund hätten, unerweislich wären, und folglich alle Erkenntniß dem Menschen keine totale Beruhigung gewähren könnte. Wo aber eine solche Grundwissenschaft möglich und wirklich ist, da kann unsre Erkenntniß zur höchstmöglichen Einheit gelangen.

4) Es ist kein geringes Bedürfniß unsrer Vernunft, sich von jedem wirklichen Ding eine Ursache und einen Zweck zu denken. Durch diese beiden Vorstellungen können alle Gegenstände unsrer Erkenntniß verbunden werden. Diese Verbindung wird immer enger werden, wenn wir nur aus demselbigen Grund von jeder Ursache eine weitere Ursache, von jedem Zweck selbst wieder einen Zweck denken. Auch hier arbeitet folglich die Vernunft zur Einheit. Sie sucht die Einheit, indem sie sich Ursachen und Zwecke aller Dinge denkt. Von Gesichtspuncten gilt ein gleiches. Es giebt deren unendliche, welche sich widersprechen; alle Gesichtspuncte sind nicht in gleichem Grade wahr und erhaben. Höhere Gesichtspuncte sind immer edlere Gesichtspuncte, aber höhere Gesichtspuncte nähern sich der Einheit.

Kurz: in allem, was der Mensch denkt oder thut, führt er alles auf Einheit zurück, er beruhiget sich in dem Maas, als er sich der wirklichen

Einheit nähert; denn in soferne er diese trifft, ist in seinen Vorstellungen Uebereinstimmung, folglich Wahrheit. Und der Mensch strebt eben daher wesentlich nach Einheit seiner Erkenntniß, indem er Uebereinstimmung, Wahrheit und Gewißheit sucht. Ohne Einheit ist nichts von diesem allen möglich. Einheit ist folglich ein dringendes Bedürfniß für ein vernünftiges Wesen. Dieses Bedürfniß gründet sich in seinem Trieb nach Uebereinstimmung, der Trieb nach Uebereinstimmung gründet sich in dem Trieb nach ungehinderter Thätigkeit, dieser in dem Trieb nach hellern und mehreren Vorstellungen, als dem Urtrieb, dessen Folge alle andere Triebe sind. Auch hier ist also Einheit, indem sich alle Triebe unsrer Seele in einem einzigen vereinigen.

Wenn die Einheit einmal ein so dringendes Bedürfniß unsrer Seele, eine so wesentliche Eigenschaft unsrer Erkenntniß ist, so dauert nothwendig dieses Bedürfniß so lang fort, als noch Mannichfaltigkeit vorhanden ist. Die Vernunft des Menschen kann sich folglich nicht eher beruhigen, als bis sie die höchste Einheit erreicht hat. Die höchste Einheit ist dasjenige, wornach jeder Geist strebt, wovon alles abhängt, durch welche aller Widerspruch beseitiget, und die höchste Uebereinstimmung in unsre Erkennntniß gebracht werden kann. Es läßt sich sehr leicht darthun, es ist sogar der Zweck dieser Schrift, zu beweisen, daß jeder Irrthum, jedes thörichte Be-

tragen, jeder sittliche Mangel die Folge von dem Stillstehen bei untergeordneten Ideen sey, daß es in den Mittelbegriffen fehlt, welche zum Weitergehen auffordern.

Die höchste Einheit in unsrer Erkenntniß wird aber nur durch Vorstellungen erhalten, welche einzig sind. Und nichts ist einzig, als das Höchste, Lezte und Allgemeinste. Das Höchste, lezte und Allgemeinste ist daher dasjenige, bei welchem sich unsre Vernunft am meisten beruhigen kann. Es ist das höchste und lezte Criterium der Wahrheit; alle Beweise, welche volle Gewißheit geben sollen, müssen darauf zurückgeführt werden können. Es ist das Einzige, was nicht einseitig ist, das Einzige, durch welches totale Uebereinstimmung in unsre Seele gebracht werden kann. Es ist das Einzige, was nicht relativ, sondern durchaus absolut, unveränderlich und nothwendig ist, welches den Werth und die Wahrheit aller subalternen Güter und Begriffe auf immer fixirt. Nach diesem Höchsten, lezten und Allgemeinsten strebt unsre Vernunft, indem sie nach Uebereinstimmung, Wahrheit, Gewißheit und lezter Beruhigung strebt. Wir haben es in keinem Fall zur höchsten Vernunfteinheit gebracht, so lang wir z. B. subalterne Begriffe, Gründe und Zwecke als die höchsten denken, und bei diesen verweilen. Ohne daß die Vorstellung des Höchsten und Einzigen in unsrer Seele die herrschende ist, sind wir daher weder vollkommen, noch beruhiget. Die höchste vol-

lendetste Vernunft, die menschliche Natur in ihrer Vollendung, kann nichts bessers thun, als — alles auf das Höchste beziehen, darnach urtheilen, diesem Urtheil gemäß begehren und handeln. Das Bestreben unsrer Vernunft nach höchstmöglicher Einheit kann auch nicht ganz vergeblich seyn. Diese höchste Einheit muß daher zum Theil durch unsre Kräfte erreichbar seyn. Da aber diese Einheit nur durch das Höchste, Lezte und Allgemeinste erhalten werden kann: so muß es nicht allein Gründe, sondern noch überdieß Gründe der Gründe geben, welche sich am Ende in einem höchsten und lezten Grund vereinigen, welcher, so zu sagen, der Schlußstein der menschlichen Erkenntniß ist; oder alle diese Gründe sind keine Gründe, und haben keine beweisende Kraft. Es muß einen Punct geben, in welchem alles Erkennbare zusammenstimmt; einen Begriff, in welchem, als der höchsten Gattung, alle andern enthalten sind; eine Ursache, durch welche alle andern Ursachen festgehalten und unterstüzt werden; einen Zweck, durch welchen alle andern Zwecke einen Sinn und eine Bedeutung erhalten; eine Wissenschaft, von welcher alle Wissenschaften ihre lezten Gründe, Beweise und Gewißheit erborgen. Es muß etwas geben, auf welches sich alle Gesichtspuncte beziehen, mit welchen alle andern verglichen, in Verbindung gesezt und nach ihrem wahren Werth geschäzt werden können. Es muß ein Gut und einen Werth geben, welche beide absolut sind, ohne welche alle andern Güter einen blos relativen

Werth haben. Es muß endlich Grundsäze geben, und Begriffe, ohne welche kein Denken möglich ist, auf welche man bei jeder Untersuchung am Ende immer stößt und stossen muß — Grundsäze und Begriffe, welche, so zu sagen, alle Menschen mit sich bringen, oder wenigstens ohne allen Unterricht von selbst sammeln und erhalten, ohne welche sie aufhören müßten, zu denken, zu reden, zu begehren und zu handeln — Begriffe und Grundsäze, an welche, so zu sagen, unsre gegenwärtige Vorstellungsart gebunden ist, welche, solang wir Menschen sind, dauern, unzertrennlich bleiben. Diese Begriffe, Grundsäze, Gesichtspuncte, Ursachen, Gründe und Zwecke, welche von dieser Art sind, sind das Einzige, Höchste, Lezte, Unveränderliche, Nothwendige und Absolute, nach welchem unsre Vernunft strebt.

Um diese zu finden und uns von ihrer Wirklichkeit zu überzeugen, brauchen wir nur den Blick auf uns selbst zu werfen, und den Gang unsrer Vorstellungen zu erforschen, so werden wir gewahr, daß es eben diejenigen Vorstellungen und Begriffe sind, deren subjektive Gültigkeit die critische sowohl als neuere sceptische Philosophie so sehr anerkennt, als sie ihre objektive Gültigkeit läugnet oder bezweifelt. Wir werden finden, daß gewisse Vorstellungen und Grundsäze andere so sehr voraussezen, daß sie beinahe unaufhörlich wiederkommen, allenthalben zum Grunde liegen, und alle übrigen erst möglich machen. Unser Nachdenken führt uns selbst

darauf; die Nothwendigkeit, uns darauf zu beruffen, fühlen wir selbst, indem wir sehr deutlich einsehen, daß alle übrigen Vorstellungen und Begriffe in uns gar nicht entstehen könnten, wenn nicht eben diese höchsten Begriffe und allgemeinsten Säze in unsrer Seele sehr wirksam wären. Hier ist der Ort nicht, alle diese Begriffe und Säze aufzuspähen. Ich habe hier nichts weiter zu beweisen, als daß es deren giebt und geben muß. Ich kann höchstens, um mich von meinem Zweck nicht zu weit zu entfernen, einige derselben darstellen und als solche ausser Zweifel sezen.

Ein solcher zur Einheit im Denken unentbehrlicher Begriff, auf welchen alle möglichen Begriffe am Ende zurückkommen, dessen sich jeder Mensch bedienen muß, dessen er nie entbehren kann, ist daher z. B. der Begriff vom Dinge oder Seyn. Alles, was gedenkbar ist, vereiniget sich in dieser einzigen Vorstellung. Alles, was ist, ist ein Ding. Diese Vorstellung ist der Punct, welcher alle Individuen, Arten, Gattungen und Classen zusammenhält, und concentrirt, weil alle sind, und dieser Begriff in allen enthalten ist, aus einer unendlichen Menge eins gestaltet, und die unendlichste Mannichfaltigkeit der Gegenstände übersehbar macht. Ohne diesen Begriff würde die Hälfte erkennbarer Gegenstände unsrer Erkenntniß entgehen. Jeder andere Begriff, so z. B. der Begriff von Substanz oder Accidenz, von Ursache oder Wirkung würde uns nie zur

totalen Uebersicht verhelfen, weil Substanzen und Accidenzien, Ursachen und Wirkungen die Welt theilen, und nur in dem Begriff eines Dings sich wieder in ein einziges Ganze vereinigen und eine Welt gestalten. Sobald daher unser Verstand zu diesem Begriff gelangt, so ist er vollkommen beruhiget, alles Weitergehen hat ein Ende, denn es ist unmöglich, einen noch höhern Begriff zu entdecken, welchem der Begriff Ding als Art oder Gattung untergeordnet wäre. Das System unsrer Begriffe erhält folglich dadurch die höchstmögliche Einheit.

Die Vorstellung von unserm eigenen objektiven Daseyn, die Vorstellung von dem objektiven Daseyn anderer Gegenstände ausser uns sind ähnliche Vorstellungen, welche ohne Ausnahme allem Denken und Erkennen zum Grunde liegen; welche wenigstens als Postulate der Vernunft vorausgesezt werden müssen, wenn wir anders sollen reden, denken oder handeln können. Unsre theoretische Ueberzeugung mag seyn, welche sie will, wir müssen, sobald wir handeln, und dem unwiderstehlichen Ruff unsrer selbstischen oder gesellschaftlichen Triebe folgen wollen, uns sowohl als andere, als etwas objektiv Wirkliches denken. Denn in dem Augenblick, wo ich z. B. hasse oder liebe, muß ich glauben, daß ich bin, daß jemand ist, den ich hasse oder liebe. Man nehme zu diesem Ende diese beiden Vorstellungen aus unsrer Erkenntniß ganz hinweg, und sehe, was erfolgt, was noch

denkbar ist! Welch ein erbärmliches Kinderspiel, welch ein hirnloses Luftgebäude würden selbst alle unsre Wissenschaften, wenn man die Nichtigkeit dieser Vorstellungen beweisen, und sie ganz aus dem Gebiet unsrer Erkenntniß verbannen wollte! Alle Verhältnisse würden damit aufgehoben; alle Wissenschaften, die Geschichte, die Moral, die Naturlehre, die Staatskunst, die Rechtslehre, die Arzneikunst, alle Sprachen gehen von diesen beiden Voraussezungen aus, nehmen sie als ungezweifelt an, und sind ohne dieselben ein grundloses Spiel eines Wesens, welches gar nicht ist. Selbst der Sceptiker, welcher ihre objektive Realität zu bezweifeln scheint, kann sie nicht bezweifeln, ohne sich solcher Ausdrücke zu bedienen, welche offenbar verrathen, daß er ihre Realität von einer andern Seite voraussezt. Um zu beweisen, daß wir und andere Gegenstände nichts Objektives sind, müssen wir immer voraussezen, daß sie etwas Objektives sind. — Welcher Beweis!

Aus eben dieser Ursache kann sich kein Mensch der Vorstellung vom Ganzen und dessen Theilen, Objekt und Subjekt, und vorzüglich von Grund und Folge, und eben so des Begriffs von Ursache und Wirkung erwehren. Mit diesem Begriff hat alles Philosophiren auf einmal ein Ende; in unsrer Erkenntniß ist sodann gar kein Zusammenhang. Kein Vernunftgebrauch ist möglich, wo kein

Zusammenhang ist. Nichts läßt sich beweisen, nichts vorhersehen. Nehmen wir aber diese Begriffe als wahr an, so erhalten wir alles, was wir suchen: wir bringen in unsre Vorstellungen Ordnung, Zusammenhang, Wahrheit und beruhigende Gewißheit; wir können mit Zuversicht handeln, Vergnügen empfinden, besser, vollkommner und glückseliger werden. Aber ohne diese Vorstellungen ist von diesem allen nichts, gar nichts möglich. Es giebt keine Zwecke, wo keine Gründe sind. Es giebt keine Weisheit, wo keine Zwecke sind. Es giebt eben so wenig eine Vollkommenheit, wo alle Zwecke mangeln. Weisheit und Vollkommenheit, das Höchste, dessen unsre Natur fähig ist, sind, wenn die Lehre von den Zwecken als grundlos aus unsrer Vorstellung hinwegfällt, leere Worte, helles Blendwerk, Sophisterei, und Erdichtung der Schule. Auf diesem Weg würden wir sogar die damit wesentlich verbundenen Vorstellungen vom Guten und Bösen, und mit diesen unser ganzes Begehrungsvermögen vernichten. Dieser Beispiele liessen sich noch mehrere anführen. Aber die hier angeführten allein genommen, können schon beweisen, daß es einige Vorstellungen giebt, auf welche wir immer stossen, ohne welche wir nie denken könnten, wie wir wirklich denken. Diese Beispiele beweisen, daß es Grundvorstellungen giebt, welche sich in keine andern auflösen lassen, welche mit unsrer Natur so wesentlich verbunden sind; daß wir aufhören würden, vorstellende Kräften zu seyn, wenn wir

solcher Vorstellungen entbehren müßten. Glücklicherweise sind alle Vorstellungen und Säze, welche von dieser Art sind, in dem so verschrieenen gemeinen Menschenverstand enthalten. Sie sind keine Resultate abstrakter und tiefsinniger Untersuchungen. Jeder Mensch muß darauf verfallen; sie waren, ehe noch an eine Systemsphilosophie gedacht wurde. Und da sie Grundbedingungen alles Denkens und Handelns sind; da kein Mensch über seine Natur hinausdenken kann; da alle Systeme um des Menschen willen erfunden worden, und jeder Mensch, um verstanden zu werden, die Sprache des Menschen führen muß: so muß das höchste philosophische Lehrgebäude, wenn es nicht in Unsinn ausarten soll, sich in jedem Fall ihrer bedienen, sie als ausgemacht voraussezen, seine Entdeckungen daran reihen, darauf gründen, und auf diese Art beweisen. Die Ontologie oder Grundwissenschaft ist daher so wenig eine Erfindung der Schule, daß im Grunde jeder Mensch, er sey gelehrt oder ungelehrt, mit ihren Grundsäzen vertraut ist. Die Ontologie als Wissenschaft hat nichts weiter gethan, als diese Begriffe und Säze, deren sich alle Menschen bedienen, gesammelt, an einander gereihet, und eben dadurch gewisser gemacht, und die Anwendung derselben erleichtert.

Wenn nun ein solcher Vernunftzwang vorhanden ist, gewisse Vorstellungen und Säze

als wahr und als Grundbegriffe alles Denkens anzuerkennen: so giebt es

1) in der menschlichen Erkenntniß etwas, was nicht mit Vernunft bezweifelt werden kann. Einige Theile derselben sind der höchsten Gewißheit fähig. Denn wo Nothwendigkeit so zu denken ist, da ist Gewißheit.

2) Weil diese Wahrheiten die lezten Gründe unsers Denkens enthalten, so kann in unsrer ganzen Erkenntniß kein Saz oder Begriff angetroffen werden, welcher sich nicht darinn gründete, und aus diesen Vordersäzen bewiesen werden könnte. Alle Gründe sogar, mit welchen man diese Wahrheiten bestreiten wollte, würden von der Art seyn, daß sie die zu bestreitende Wahrheit beweisen würden, indem sie solche als ihren lezten Grund voraussezen.

3) Alle Säze, welche mit diesen Grundwahrheiten in eine unläugbare Verbindung gesezt werden können, sind für uns eben so gewiß und vollkommen erwiesen. Denn es entsteht ein unüberwindlicher Vernunftzwang, entweder erstere zu läugnen, welches wir nicht können, oder alles, was daraus folgt, als wahr anzuerkennen. Beweisen heißt daher im strengsten Sinn: eine subalterne Wahrheit mit den lezten Gründen unsers Denkens in Verbindung sezen und sie als nothwendige Folge dieser Gründe darstellen.

4) Es ist folglich möglich, andere Theile unsrer Erkenntniß zu einem eben so hohen Grad der Gewißheit zu erheben: das, was objektiv gewiß ist, auch subjektiv gewiß zu machen. Aus dieser Ursache ist z. B. alles, woraus folgen würde, daß weder wir selbst noch andere Dinge ausser uns im objektiven Sinn wirklich seyen, wesentlich falsch; es ist sogar mathematisch gewiß, daß alle solche Folgen ungegründet und falsch seyen; denn der Vernunftzwang und die Nothwendigkeit sie als falsch zu erkennen, ist in diesem Fall um gar nichts geringer. Es ist daher

5) jeder Lehrer und Schriftsteller vollkommen befugt, solche Säze, ohne welche alles Denken aufhören würde, seinem Lehrgebäude zum Grund zu legen, und davon auszugehen. Sein System kann auf die höchste Gewißheit Anspruch machen, sobald es eine logische Folge ähnlicher Begriffe und Grundsäze ist.

6) Die menschliche Erkenntniß hat daher wenigstens eine bedingte Gewißheit, bei welcher sich jeder Mensch vollkommen beruhigen kann. Sie ist wahr und gewiß, in sofern ihre Grundvorstellungen wahr und gewiß sind. Wenn noch einige Ungewißheit wäre, so hätte solche blos allein statt, in Betreff der Realität dieser Grundbegriffe. Diese würde aber die übrige Gewißheit, welche für das Leben und Handeln unentbehrlich ist, nicht vernichten.

Wenn auch diese Vorstellungen, ganz subjektiver Natur, eine blosse Folge von der gegenwärtigen Einrichtung unsrer Natur wären, so bliebe darum doch, solange wir Menschen sind, alles unverändert wie im System der vollsten Objektivität. Nur wäre diese Gewißheit bedingt, weil ihr Grund bedingt und veränderlich ist. Ich wollte aber auch bis hieher nichts anders beweisen, als daß unsre Erkenntniß wenigstens der höchsten bedingten Gewißheit fähig sey. Die Natur dieser Bedingungen selbst konnte nicht eher untersucht werden, als die Wirklichkeit dieser Bedingungen erwiesen war. Wenn aber auch diese nicht erwiesen werden könnte, so hätte unsre ganze übrige Erkenntniß darum doch keine geringere objektive Gewißheit, als die Geometrie, weil die Gewißheit der leztern ebenfalls nur bedingt ist, sobald Raum und Ausdehnung ganz subjektive Vorstellungen sind.

Diesem allen zu Folge weiß der Mensch im Gebiet blosser Vorstellungen, selbst, wenn ihre objektive Realität nicht erwiesen werden könnte, doch sehr viel. Denn er weiß, daß er Vorstellungen hat; er weiß, daß sich deren eine in der andern gründet; er weiß, daß einige nothwendig und der Grund aller übrigen sind, daß es Grundvorstellungen alles Denkens giebt; er weiß, daß zu diesen Grundvorstellungen einige passen, indem ihnen andere Vorstellungen widersprechen. Er fühlt und weiß daher, daß er erstere für wahr halten, und leztere als falsch er-

kennen muß; er weiß auch, daß unter seinen Vorstellungen eine ist, welche ihn nöthiget, sich selbst als etwas objektives Wirkliches zu betrachten; er weiß, daß er eine andere hat, wodurch er genöthiget wird, auch andere Dinge ausser sich als objektiv wirklich zu erkennen. Dieß alles weiß er mit der Gewißheit, mit welcher er Thatsachen weiß. Aber mit dem allen wissen wir nichts anders, als daß dieses oder jenes in uns vorgehe, daß wir solche Vorstellungen haben, daß wir uns nicht erwehren können, die Dinge so zu denken. Zu dieser Art von Gewißheit haben wir uns durch unsre bisherigen Untersuchungen hinaufgearbeitet, und in sofern gegen manche Zweifler sehr viel gewonnen. Wir würden uns aber sehr irren, wenn wir glauben wollten, alles erschöpft zu haben. Unsre Vernunft, welche, wie wir oben gehört haben, sich mit keiner blossen Bedingung beruhigen läßt, welche, solang noch gefragt werden kann, unaufhörlich fragt, und nach dem Unbedingten strebt — schickt sich nun an, sogar den Grund dieser Vorstellungen zu prüfen und zu untersuchen. Sie findet dieses Unbedingte nicht, solang sie nicht auf eine einzigmögliche Vorstellungsart stößt. Solang sich aber mehrere Vorstellungsarten darbieten; solang nicht bestimmet ist oder bestimmet werden kann, welche dieser mehrern Vorstellungsarten die einzigmögliche sey: solang ist das Unbedingte nicht gefunden, und folglich die Gewißheit, welche dermalen vorhanden ist, nicht die höchste. — In

diesem Fall befinden wir uns gegenwärtig; wir rücken nun erst in das eigentliche Gebiet des Scepticismus, wir stossen auf die schwierigsten aller Fragen, auf die Fragen:

1) Woher haben die Grundvorstellungen unsrer Seele ihre Wahrheit? wodurch läßt sich beweisen, daß sie nothwendig und wahr sind? Folgt aus diesem allen nicht vielmehr, daß sie höchstbrauchbar, nicht aber gewiß sind?

2) Haben diese Grundvorstellungen einen reellern Grund, als die gegenwärtige Einrichtung der menschlichen Natur? Kann die Uebereinstimmung, dieses Criterium der Wahrheit, noch allgemeiner seyn, so daß nicht nur allein alle Vorstellungen der Menschen unter sich übereinstimmen, daß sich auch noch überdieß diese Uebereinstimmung auf die Gegenstände erstreckt, welche vorgestellt werden?

Kann dieß Lezte bewiesen werden, so hört der Grund unsrer Erkenntniß auf, bedingt und veränderlich zu seyn; und die Gewißheit unsrer Er-

kenntniß ist die höchste, welche sich denken läßt. Wir erkennen sodann etwas mehr als einen Traum, und unsre Beruhigung und Gewißheit kann durch keinen möglichen Fall erschüttert werden. Die Nothwendigkeit so zu denken, ist sodann absolut.

Fünfte

Fünfte Abhandlung

über die

Wahrheit und Gewißheit der lezten Gründe unsrer Erkenntniß.

Wir wissen nunmehr, daß unsre Erkenntniß einer bedingten Gewißheit fähig ist. Diese Bedingung lautet: **Wenn die Grundvorstellungen, auf welchen sie beruht, selbst erweislich sind: so haben wir keinen Grund, einiges Mißtrauen in unsre Erkenntniß zu sezen; so ist die Nothwendigkeit, so zu denken, ausgemacht.** Es kommt also darauf an, die Bedingung selbst zu fixiren, indem wir ihre Nothwendigkeit beweisen. Es muß der Zweifel gehoben werden, als ob die Vorstellungen **von unserm objektiven Daseyn, von dem Daseyn der Gegenstände ausser uns, von einem lezten Grund, lezten Zweck, von einem höchsten Ganzen** Vorstellungen wären, welche von uns, nicht so fast um ihrer Wahrheit, als um ihrer Brauchbarkeit willen angenommen würden, als ob diese Vorstellungen blosse Postulate unsrer Vernunft ohne erweislichen, objektiven Gehalt wären — Vorstellungen, deren sich unsre Vernunft bedient, um in unsre Erkenntniß höchste Einheit zu bringen. Es fragt sich also: **läßt sich die Wahrheit und Realität dieser Grundvorstellungen beweisen? oder ist es wahr, daß sie, statt reelle Gültigkeit zu haben, blos brauchbar sind?**

Ich behaupte: sie müssen nicht blos brauchbar, sie müssen selbst im höchsten Grad wahr seyn. Die Wahrheit derselben muß sich beweisen lassen; wir müssen daher ihre Nothwendigkeit einsehen, um uns davon überzeugen zu können?

Denn wären diese ersten Gründe unsrer Erkenntniß falsch, oder ungewiß und zweifelhaft: so wäre alles, was mit geometrischer Genauigkeit daraus gefolgert werden kann, folglich unsre ganze Erkenntniß, zwar als Folge betrachtet, unläugbar gewiß; aber, nach ihrem Grund zu urtheilen, durchaus falsch, ungewiß und zweifelhaft. Denn, wenn z. B. der Saz des Widerspruchs, oder mein eigenes objektives Daseyn, falsch oder ungewiß seyn sollten: welche Gewißheit könnte die unendliche Reihe von Säzen haben, welche aus diesen beiden Vordersäzen folgen? was kann ein Saz beweisen, welcher selbst keinen Grund und sogar keine Wahrheit hat? In diesen und ähnlichen Fällen kann also, wie schon oben erinnert worden, höchstens gezweifelt werden, ob ein gegebener Begriff und Grundsaz von der Art sey, daß er unserm Denken nothwendig zum Grund liegt. Es ist eben dort bewiesen worden, daß auch dieser Zweifel aufhören muß, sobald durch unaufhörliche, nie widerlegte, immer bestättigte Anwendungen gezeigt werden kann, daß wir bei jeder Gelegenheit in Erforschung der lezten Gründe immer auf diesen Begriff oder Grundsaz stossen müssen, daß wir ab-

sen subalternen abgeleiteten, von uns anerkannten Wahrheiten nie unsern Beifall schenken, und folglich uns in keinem Fall beruhigen könnten, wenn nicht der Begriff und Grundsaz, auf welchen wir am Ende stossen, von ausgemachter und ungezweifelter Wahrheit wäre. Wären daher die ersten Grundsäze unsrer Erkenntniß nicht gewiß, so wäre gar keine Gewißheit; so mangelte es unsrer Erkenntniß an einer der ersten Eigenschaften. Eine solche Erkenntniß würde dem Zweck alles Erkennens ganz widersprechen, sie würde aufhören zu seyn, was sie doch seyn muß, — ein Mittel zu unsrer Glückseligkeit.

Warum sollen aber auch Säze und Begriffe dieser Art ungewiß seyn, und als solche noch weiter bewiesen werden? wodurch könnten und wollten wir sie beweisen? — Da sie selbst, wie wir annehmen, die höchsten und lezten sind, welche wir kennen, so können sie unmöglich durch noch höhere und allgemeinere bewiesen werden. Ihr einziger möglicher Beweis bleibt also **ihre durchgängige Anwendbarkeit, die Nothwendigkeit, sich ihrer zu bedienen, oder gar nichts zu erkennen.** Ein durchaus anwendbarer und nothwendiger Begriff oder Grundsaz, auf welchen der Geist aller Menschen bei subalternen Vorstellungen zurückkommen muß, welcher den Grund enthält, warum alle unsre Wahrheiten wahr sind, kann unmöglich anders als selbst wahr seyn. Alle Zweifel gegen einen solchen Saz sind daher allezeit erkünstelt, und nie natürlich;

indem es nichts giebt, was gewisser und ungezweifelter seyn könnte. Denn, was sich immer und auf alle Fälle anwenden läßt, was durch die Anwendung allgemein bestättiget wird, was sogar durch keinen einzelnen Fall widerlegt werden kann, weil durch eine solche Widerlegung alles Erkennbare aufhören würde, erkennbar zu seyn — was, sage ich, von dieser Art ist, steht mit allen möglichen Dingen in gar keinem Widerspruch, vielmehr steht es in der höchstmöglichen allerallgemeinsten Uebereinstimmung und Zusammenhang, und hat eben dadurch das höchste Gepräge von Wahrheit; weil die höchstmögliche Uebereinstimmung unter allen möglichen Criterien der Wahrheit unstreitig das größte ist. Ich wenigstens kenne kein grössers, einleuchtenders und untrüglichers Merkmal der Wahrheit, als — die **allgemeine** Brauchbarkeit und Anwendbarkeit gewisser Begriffe und Grundsäze, als — den Nuzen, welchen solche Begriffe und Grundsäze hier und in der entferntesten Zukunft gewähren; als — die unläugbare Erfahrung, daß wir selbst, daß alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Ländern, so weit unsre Erfahrung reicht, daß sogar Kinder und gewisse Gattungen von Thieren weder handeln, noch etwas suchen, oder fliehen könnten, wenn gewisse Vorstellungen als die Bedingungen alles möglichen Vorstellens, Begehrens und Handelns hinwegfallen sollten; als — den Einfluß, welchen solche Grundwahrheiten auf das Betragen, auf die Sittlichkeit, Veredlung, Ruhe und Glückseligkeit der Men-

schen haben; als — den Wunsch, daß alle Menschen so denken und sich eben so betragen möchten; als — die Ueberzeugung, daß sie sich unmöglich so betragen könnten, wenn ein solcher Saz oder Begriff falsch wäre. Solche Beweise versinnlichen die Wahrheit, sie machen, daß man sie empfindet, sie führen die Wahrheit zum Herzen, und vom Herzen muß alle Philosophie, um wahr zu seyn, ausgehen und dahin zurückkehren. Wären aber alle diese Beweise noch nicht hinlänglich, so kann man wenigstens eben so wenig beweisen, daß solche Grundwahrheiten falsch seyen; denn der Beweis müßte durch Gründe geführet werden, welche aus diesen Grundwahrheiten gar nicht folgen, mit ihnen nicht zusammenhängen, und folglich keine Gründe seyn können. Diese Wahrheiten müßten durch etwas bewiesen werden, was kein Grund derselben ist. — Eben so sonderbar würde die Behauptung seyn, daß diese Grundsäze von der Art seyen, daß wir ihre Wahrheit sowohl als Falschheit auf keine Art beweisen können. Denn dieß würde mit andern Worten so viel heissen, daß sich eben so wenig beweisen lasse, ob unsre Erkenntniß einer Gewißheit fähig sey, oder nicht: es würde sodann ein eben so möglicher Fall seyn, daß in unsrer Erkenntniß gar keine Wahrheit wäre; es läßt sich nicht begreifen, wie man behaupten könne, daß beides, die Wahrheit sowohl als Falschheit der allgemeinsten Gründe unsers Denkens nicht bewiesen werden könne, da für ihre Wahrheit alle oben angeführten Gründe streiten, indem kein ein-

ziger Grund angeführt werden kann, welcher ihre Falschheit beweisen könnte.

Wer daher Beweise dieser Art nicht als vollgültig erkennen will, spielt offenbar mit den Worten. Denn wozu sollen am Ende alle Beweise dienen, wenn sie nicht einen unwiderstehlichen Zwang hervorbringen, kraft dessen die Vernunft für immer genöthiget werden soll, gewissen Lehren ihren Beifall zu geben oder zu verweigern? Wie anders kann aber dieser Zwang lebhafter entstehen, wie dringender werden, als er schon wirklich ist, als durch die Ueberzeugung, daß keine Beweise möglich wären, daß alle weitern möglichen Beweise selbst nichts beweisen würden, wenn der zu erweisende Saz nicht schon von sich selbst, ohne weiters durch den blossen Zusammenhang mit allen übrigen Theilen unsrer Erkenntniß wahr wäre — als durch die Ueberzeugung, daß alle möglichen Beweise durch diesen Saz ihre beweisende Kraft erhalten, daß kein Denken, kein Begehren, kein Handeln, keine volle Beruhigung und Glückseligkeit, kein Zweck unsrer Erkenntniß, keine Bestimmung unsers Daseyns möglich wäre, wenn wir z. B. selbst nicht wären, wenn es falsch wäre, daß andere Dinge ausser uns wirklich sind, wenn nichts einen Grund hätte? — Wenn ich überall, wo ich mich hinwende, nichts anders als Bestättigung und den Saz selbst, welchen ich läugnen wollte, durch die Erfahrung versinnlicht, und als den einzigen Grund entdecke, warum alle Dinge so erfolgen,

wie es zur Befriedigung meiner vernünftigen Triebe nothwendig ist — wenn dieß alles für die Sinne noch immer zu wenig ist, so weiß ich nicht, was wenigstens eine durch die Schule noch nicht verdorbene Vernunft mehr fordern, wie sie mehr in die Enge getrieben, wie sie die Unmöglichkeit einer andern Vorstellungsart deutlicher einsehen kann, um dieser bestimmten ihren vollsten Beifall zu geben. Ich weiß nicht, welcher Gesichtspunct bei Erforschung und Berichtigung der Wahrheit wichtiger und erheblicher wäre, als der durchgängige Gebrauch und die Anwendbarkeit auf alle Vorfälle des Lebens, als die Beziehung auf unsre Glückseligkeit. Wenn anders die Weisheit, die erste aller Kenntnisse, wo nicht die einzige wahre Kenntniß ist, so ist diejenige Art zu philosophiren, welche auf das Herz wirkt, der Anwendung zueilt, und sich zu diesem Ende der Zwecke als ihres Leitfadens bedient (sollte sie auch weniger Lärmen und Aufsehen verursachen, sollte sie auch weniger gelehrt und tiefsinnig seyn) die einzige, welche reell ist, welche von aller Sophisterei am weitesten entfernt ist, und vor jeder andern zur Gewißheit führt, indem sie zu gleicher Zeit den Kopf befriediget und das Herz beruhiget: sie ist die einzige, welche den Nuzen gewährt, um dessentwillen alles Philosophiren einen Werth hat; sie ist die einzige, zu welcher am Ende selbst der Zweifler einlenkt, die einzige, nach welcher man handeln kann, und wirklich auch jeder handelt, so gut er es vermag.

Wozu also alle noch weitern Beweise? was wollen und können sie bessers gewähren? sie würden entweder nur bestättigen, was wir kraft des vorhandenen Vernunftzwanges annehmen müssen, und nicht besser wissen können; oder wir würden durch sie einsehen, daß der Vernunftzwang nicht unwiderstehlich ist, daß er uns auf das gröbste täuscht, daß die wichtigsten zum Handeln und zu unsrer Glückseligkeit unentbehrlichsten Vorstellungen blosse Blendwerke sind; sie würden machen, daß wir nicht mehr so handeln können, wie wir handeln sollen, um glückselig zu seyn. Wie verträgt sich sodann unser Kopf mit unserm Herzen? unsre Vorstellungen mit unsern wesentlichsten Trieben? können sich diese widersprechen? kann das wahr seyn, was so wenig übereinstimmt, daß es den Menschen mit sich selbst, mit den ersten Bestandtheilen seiner Natur in Widerspruch sezt? Es ist daher entweder falsch, daß gewisse Vorstellungen zu unsrer Glückseligkeit unentbehrlich sind, daß auf solchen das ganze Gebäude unsrer Erkenntnisse beruht und mit ihm fällt, daß wir aus eben dieser Ursache sie als wahr annehmen müssen; oder alle weitern Beweise sind so überflüssig, als die Arbeit undankbar ist, wenn man Dinge beweisen will, deren Beweise niemand verlangt. Es bleibt ein für allemal ausgemacht, daß solche Begriffe und Grundsäze, ohne welche aller Zweck des Erkennens aufgehoben würde, ohne welche keine Einheit, kein Zusammenhang in unsre Erkenntniß, keine Weisheit und Klugheit in unser Leben gebracht wer-

den könnten; durch welche alle andern Begriffe und Grundsäze erst ein durchaus übereinstimmendes Ganze werden, so wie sie alle andern subalternen Säze beweisen, von allen diesen entgegen, und folglich unmöglich anders, als durch ihren allgemeinen Zusammenhang bewiesen werden können: oder es müßte bis ins Unendliche hinauf immer höhere Begriffe und Grundsäze geben. Wenn folglich die menschliche Erkenntniß an den Gegenständen ausser sich keine Stüze hätte, auf welcher sie zulezt beruht: so würde sie sich wenigstens durch den genauen Zusammenhang ihrer Begriffe und Grundsäze, als ein durchaus zusammenhängendes, obgleich subjektives Ganze, selbst unterstüzen; alle subalternen Fälle würden durch höhere, durch die höchsten Regeln bewiesen, und diese Fälle würden hingegen die Regeln beweisen und unterstüzen. Sie würden dadurch für jeden, dem es mehr um Handeln als blosses Wissen zu thun ist, mehr und strenger als alle Schulbeweise beweisen. Denn diese leztern könnten im Grunde doch nicht mehr bewirken, als daß sie den Widerspruch oder die Uebereinstimmung mit einem einzelnen anerkannten Saz einleuchtend machen. Dahin müssen alle Beweise führen, selbst die sinnliche Evidenz hat kein anders Ziel und bringt keine andere Wirkung hervor, als daß sie Vernunftgründe gegen die Erfahrung, oder Erfahrung gegen Erfahrung stellt, und durch die Bemerkung des Widerspruchs oder der Uebereinstimmung einen subjektiven Zwang, ein Gefühl von Nothwendigkeit erweckt. Wenn aber ein

solcher Widerspruch oder eine solche Uebereinstimmung mit einzelnen Erfahrungen und Säzen, deren Einsicht selbst wieder durch die Anwendung der höchsten Erkenntnißgründe erhalten werden muß, schon ein untrügliches Criterium der Falschheit seyn soll — um wie vielmehr muß derjenige Grundsaz wahr oder falsch seyn, welcher mit der ganzen menschlichen Erkenntniß übereinstimmt oder dieser widerspricht, ohne welchem nichts wahr oder falsch ist? Ein solcher Grundsaz könnte nie der höchste seyn, wenn in der Reihe unsrer Erkenntniß einer gefunden werden könnte, welchem er widerspricht.

So weit, als wir unsre Erkenntniß bisher betrachtet haben, in sofern wir Vorstellungen gegen Vorstellungen halten, scheint in unsrer Erkenntniß Wahrheit und Gewißheit zu seyn. Denn es ist eine Uebereinstimmung unter allen unsern Vorstellungen möglich. Es läßt sich denken, wie ein Vernunftzwang entstehen kann, welcher uns so und nicht anders zu denken nöthiget. Indem eine Vorstellung sich in der andern gründet, so erkennen wir eine Nothwendigkeit, so zu denken, ohne darum genöthiget zu seyn, den Grund dieser Nothwendigkeit ausschliessenderweise in der Beschaffenheit unsers Gemüths oder in subjektiven Formen unsrer Vorstellungskraft zu suchen. Alle unsre Vorstellungen lassen sich sogar zur höchsten Einheit vereinigen. Diese Einheit erhalten wir durch gewisse Begriffe und Grund-

säze, welche all unserm Denken, Erkennen und Begehren zum Grund liegen. Diese Grundsäze sind so einfach, und von der Art, daß sie sich nur von Einer Seite vorstellen lassen, oder unsre ganze Erkenntniß hat keinen Grund. Sie sind folglich in Rücksicht aller übrigen Grundsäze und Begriffe das Höchste, das Einzige und folglich das **Unbedingte und Absolute**, nach welchem unsre Vernunft so sehr strebt, durch welches in unsre ganze übrige Erkenntniß Nothwendigkeit, und folglich Gewißheit gebracht werden kann. Unter allen möglichen Verbindungen der menschlichen Vorstellungen ist nur diese einzige die wahre. Sie ist diejenige, nach welcher alle besondern Vorstellungsarten an individuellen Menschen beurtheilt werden müssen. Unser höchstes Bestreben nach Kenntnissen und Wahrheit kann darüber nicht hinausgehen. Wir haben alles Mögliche gethan, wenn wir uns dieser Vorstellungsart und Einsicht, so viel möglich, nähern; wenn wir uns der höchsten Grundsäze bedienen, um einzelne untergeordnete Kenntnisse darnach zu prüfen, ihre Verbindung mit den höchsten Gründen unsers Wissens zu versuchen, und dadurch die Uebereinstimmung unter unsern Vorstellungen mit jedem Tag ausgebreiteter und allgemeiner zu machen. In sofern sind folglich alle Bedingungen der Gewißheit erfüllt und wer immer die **logische Wahrheit** der menschlichen Erkenntniß, die Erkennbarkeit dieser Wahrheit oder Gewißheit läugnen wollte, würde die Zulänglichkeit unsrer Vernunft und die Gewißheit unsrer Erkenntniß

von der Seite bestürmen, wo sie wirklich am stärksten ist.

In dieser Hinsicht nun ist in unsrer Erkenntniß wirkliche Wissenschaft, und der Mensch, wie ich oben Beispiele angeführt habe, weiß in diesem Sinne sehr vieles. Aber mit dem allen scheint die Bedenklichkeit, welche ich oben an demselbigen Ort geäussert habe, noch immer nicht ohne Grund zu seyn. Der Mensch scheint dessen ungeachtet nichts anders zu wissen, als Dinge, welche in ihm selbst vorgehen, Veränderungen seines innern Zustandes, welche er an sich erfährt. Die Dinge, welche jeder Mensch sieht, hört, fühlt oder denkt, sind nicht selbst unmittelbar in ihm, in dem vorstellenden Subjekt, sondern allein die Vorstellungen, deren er sich bewußt ist. Er weiß blos, daß er sich nicht erwehren kann, die Sonne, den gestirnten Himmel, andere Menschen ausser sich, als objektivwirklich zu denken. Aber ob diese Dinge an sich selbst unabhängig von seiner Vorstellung, im objektiven Sinn, ausser ihm wirklich sind; ob solche Vorstellungen wirklichen Objekten ausser ihm entsprechen, diese ganz genau, und so wie sie sind, vorstellen; ob seine Vorstellungen mit Dingen ausser ihm zusammenhangen, und dadurch in der That gewirkt und hervorgebracht werden; ob die Uebereinstimmung seiner Vorstellungen, welche subjektiv unläugbar ist, auch eine objektive Uebereinstimmung sey; ob es folglich mehr als eine subjektive Wahrheit, eine Wahrheit im objektiven Sinn

gebe: — dieß ist, was noch bestimmt werden muß, was, ehe diese Frage entschieden ist, die Stärke der höchsten subjektiven Ueberzeugungen zu vermindern scheint; dieß ist es, was uns bei allem subjektiven Zwang so zu denken, gewisse Dinge als wahr anzunehmen, noch immer in Unruhe und Bangigkeit versezt, und daher die Gewißheit schwächt und vermindert. Denn es liegt, wie jeder an sich selbst durch sein innerstes Gefühl gewahr werden kann, in der Einrichtung unsrer Natur, daß wir uns in Betreff unsrer Einsichten und Kenntnisse nur dann erst vollständig beruhigen können, wenn wir eingesehen haben, daß wir keine Täuschungen erkennen. Wir haben daher nur an reellen Vorstellungen ein wahres Gefallen, und wir legen unsern Vorstellungen nur in sofern Realität bei, wir unterscheiden sie nur in sofern von Täuschung und Traum, als sie mit einem von unsrer Vorstellung verschiedenen Etwas übereinstimmen, dadurch nothwendig werden, dieß genau bezeichnen und ausdrucken, und wirklich etwas vorstellen. All unser Forschen geht daher dahin, dieses Etwas zu entdecken, und diesen Zusammenhang zu ergründen. Eine solche Erkenntniß nennen wir reell, und im eigentlichen Sinn wahr. Wir nennen sie gewiß, wenn wir im Stande sind, diesen Zusammenhang zu beweisen, wenn wir beweisen können, daß eine gegebene Vorstellung das nothwendige Resultat, von der Einwirkung des vorgestellten Gegenstandes auf ein so empfängliches organisirtes Wesen sey. Eine so reelle Er-

kenntniß allein ist im Stande, die lezten und stärksten Zweifel zu besiegen, uns die vollste Beruhigung zu gewähren und folglich den Zweck alles Erkennens aufs genaueste zu erreichen.

Es fragt sich also: läßt es sich beweisen, daß wenigstens einige unsrer Vorstellungen der vorgestellten Sache entsprechen, daß sie folglich reell, und im objektiven Sinn wahr sind?

So viel scheint auch hier als Thatsache gewiß zu seyn, daß wir in Kraft der allen Menschen gemeinschaftlichen Einrichtung unsrer Natur die Vorstellung von der vorgestellten Sache unterscheiden, und Objekte unsrer Vorstellungen denken; daß wir uns noch überdieß sehr viele dieser Objekte als ausser uns befindlich vorstellen; daß wir folglich in so weit unsre Vorstellung mit einem Objekt vergleichen, ihre Aehnlichkeit, Uebereinstimmung, oder auch ihre Unähnlichkeit und ihren Widerspruch bemerken können; daß sich daher nicht wohl zweifeln läßt, ob es in diesem Sinn eine objektive Wahrheit gebe. Dieser Art von Objektivität oder **physischer Wahrheit** ist die gesammte sinnliche Erkenntniß sammt allen unsern Erfahrungskenntnissen durchaus fähig. Kraft derselben sind wir im Stande, die höchsten Verstandesbegriffe, z. B. von **Substanz, Ursache, Wirkung, Ding,** auf sinnliche und concrete Eigenschaften anzuwenden — und in sofern haben diese höchsten Verstandesbegriffe

oder

oder Kategorien eine objektive Gültigkeit und Wahrheit. Sie haben wenigstens, wenn sie anders anwendbar seyn sollen, in der Sinnenwelt ein Objekt, welchem sie entsprechen, welches sie ausdrücken und vorstellen. — Ein Beweis, daß diese Verstandesbegriffe und Kategorien mit gewissen Eigenschaften sinnlicher Gegenstände eine Aehnlichkeit haben müssen; daß diese Eigenschaft an dem Gegenstand, auf welchen die Anwendung geschieht, müsse entdeckt werden können, und aus dieser Ursache im Grunde nichts anders seyen, als **eine gewisse sinnliche Eigenschaft, abgesondert und im Allgemeinen gedacht;** daß sie folglich eben so gut als andere ganz sinnliche Begriffe erworben und nicht angebohren seyen. Auf gleiche Art sind wir kraft dieser Objektivität im Stande, eine allgemeine Regel in allen darunter begriffenen Fällen zu entdecken, und mit allem Grund zu behaupten, daß alle Regeln und Begriffe im objektiven Sinn wahr oder falsch sind, nachdem sie durch die Erfahrung und Anwendung auf einzelne Fälle, im Widerspruch oder als mit der Erfahrung übereinstimmend erkannt werden. Auf diese Art kann ich bestimmen, ob meine Vorstellung von einem Freund, von einer Geliebten, von einer Gegend oder Stadt, ähnlich oder unähnlich, folglich wahr oder falsch sey; so wie ich bestimmen kann, ob ein Portrait seinem Original gleiche, oder ein vorgelesener Brief seinem Innhalt entspreche. Diese Art von Objektivität liegt allem Wiedererkennen und Erinnern, den Bildern der Einbildungskraft, und sogar einigermassen dem

dem Dichtungsvermögen zum Grunde. Auf diese Art kann ich mit objektiver Wahrheit bestimmen, daß ein gegebener Gegenstand, ein Mensch, kein Baum, kein Löwe sey. Alle Verhältnisse, und was daraus folgt, haben eine ähnliche Objektivität. In soferne ist es objektiv wahr, daß ich durchaus zu Lande unmöglich auf eine Insel gelangen kann, und es ist objektiv unmöglich, daß eine Sonnenfinsterniß im Vollmond erfolgen könne. Diese Art von objektiver Wahrheit sezt voraus, daß es sinnliche Gegenstände oder Erscheinungen ausser uns giebt, daß diese auf uns wirken und Veränderungen in uns selbst hervorbringen. Mit dieser Voraussezung würde diese ganze Wahrheit fallen und gar keinen reellen Grund haben. Dieß beweißt folglich, daß, da wir unaufhörlich gewisse Dinge im physischen Sinn als objektiv wahr erkennen, die Vorstellung, daß andere Dinge als ausser uns befindlich auf uns wirken, die Vorstellung von dem objektiven Seyn der Gegenstände ausser uns, eine Grundvorstellung, eine von den lezten Gründen unsers Denkens sey, mit welcher die Realität aller Erfahrungskenntnisse auf immer dahinfallen würde, eine Vorstellung, ohne welche wir weder reden, noch handeln könnten. Diese Vorstellung mag nun entweder selbst reell, oder blos eine unerweisliche Voraussezung und Usurpation unsrer Vernunft seyn, so ist doch soviel gewiß, daß, sobald wir uns Dinge als ausser uns befindlich und wirksam denken, daß, sage ich, nur unter dieser Bedingung die Vorstellung von einer ob-

jektiven Wahrheit bei uns entstehen könne. Da nun im gemeinen Leben und Handeln alle Menschen, so viele ich deren kenne, von dieser Voraussezung ausgehen, so kann auch kein Streit seyn, ob etwas im physischen Sinn objektiv wahr sey, d. h. ob gewisse Begriffe und Grundsäze auf sinnliche Gegenstände anwendbar seyen und durch die Erfahrung bestättiget werden können. Das System des Scepticismus, so wie auch das System der totalsten Subjektivität erkennen diese Art von Objektivität und Wahrheit als ungezweifelt. Selbst im System der totalsten Subjektivität wird daher die Realität und objektive Wahrheit der Physik, Chemie, Arzneikunst, Landwirthschaft, Staatsklugheit, Geschichte rc. nicht bestritten, sondern sehr gern eingestanden. — So weit wäre folglich alles ausser Streit, und nach der Uebereinstimmung aller Menschen wäre unsre Erkenntniß wenigstens in dem oben angeführten physischen Sinne sogar einer objektiven Wahrheit fähig.

Aber von einer andern Seite wird diese Objektivität wieder zweifelhaft. Wir erfahren nämlich sehr häufig, daß sich unsre sinnlichen Vorstellungen ganz nach dem Bau und der Einrichtung unsrer Organe richten, daß sie sich mit unsrer Empfänglichkeit verändern, daß veränderte Organe dieselbigen Gegenstände in einer veränderten Gestalt darstellen. Daraus scheint zu folgen: daß wir nicht die Gegenstände, so wie sie an sich selbst sind, sondern vielmehr das Resul-

tat unsrer sinnlichen Empfänglichkeit erkennen. Wir glauben daher einzusehen, daß die Vorstellungen von süß oder sauer, grün oder roth, nicht mit ihren Gegenständen übereinstimmen, daß in sofern diese und ähnliche Vorstellungen keine objektive Wahrheit und Gültigkeit haben. Nun ist an dieser leztern Vorstellungsart ganz gewiß etwas Wahres. So viel scheint wenigstens unläugbar, daß unsre sinnlichen Vorstellungen uns nicht in das Innere der Gegenstände führen; daß sie nichts weiter als die Folgen und Resultate von der Einwirkung äusserer Objekte auf so und nicht anders organisirte Wesen seyen; daß die Gegenstände ganz dieselbigen und die Resultate ihrer Einwirkung doch ganz verschieden seyn können, sobald der Grund derselben, die Organisation und Empfänglichkeit, verändert werden. Bei dieser von allen streitenden Theilen anerkannten Folge bleibt aber die einmal reg gewordene Zweifelsucht nicht stehen. Nachdem einmal auf diese Art das Zeugniß unsrer Sinne verdächtig worden ist, so greift dieser Verdacht weiter um sich. Es entsteht von nun an der Zweifel, ob nicht alles, was wir uns vorstellen, alle und jede Uebereinstimmung, welche wir hier entdecken, nicht vielmehr, statt sich auf einer Uebereinstimmung der Dinge ausser uns zu gründen, eine blos subjektive Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen sey? ob wir nicht, indem wir die Vorstellung mit einem ausser uns befindlichen Objekt zu vergleichen, und ihre Uebereinstimmung zu entdecken glauben, im Grunde nichts weiter

als eine Vorstellung mit einer andern Vorstellung vergleichen? ob nicht alles, was wir erkennen, ein blosser sinnlicher Schein, und die vermeinten sinnlichen Objekte blosse Gedanken seyen, welchen ausser unsrer Vorstellung kein davon unabhängig wirklicher Gegenstand entspricht? Ob es wirkliche Dinge im transcendenten Sinne und folglich nebst der logischen und physischen, auch eine metaphysische, ontologische oder transcendente Wahrheit gebe. Ob nicht unsre gesammte Erkenntniß mit allen ihren so erscheinenden Objekten ein ganz subjektiver Traum sey, so daß folglich alle bisher angeführten Arten von Wahrheit keinen reellen ausser uns befindlichen Grund haben?

Es würde uns sehr wenig helfen, wenn wir, um diesem Zweifel zu begegnen, die Erscheinungen der Sinnenwelt als die einzigen wahren reellen Objekte denken und von einer andern Seite behaupten wollten, daß alle diese Erscheinungen selbst nur etwas Subjektives seyen, welchen gar nichts zum Grunde liegen soll, was von unsern Vorstellungen unabhängig wäre. Denn zum Wesen einer wahren reellen Erkenntniß gehört das Verhältniß der Vorstellungen zu Dingen, welche keine Vorstellungen sind; giebt es nun ausser den Vorstellungen nichts weiter als Erscheinungen, welche selbst keinen reellern Grund als unsre Vorstellungsart haben: so giebt es nichts ausser unsrer Erkenntniß, worauf sich diese stüzen und beziehen könnte; so läßt sich zwar

der höchste Zusammenhang unter unsern Vorstellungen denken, sie sind einer logischen sowohl als physischen Wahrheit sehr wohl fähig; sie sind aber darum doch bei und mit all ihrer Consequenz nicht viel mehr als ein fortdauernder consequenter Traum, dem es zur vollen Beruhigung an dem ersten Erforderniß, an der Realität, an der Uebereinstimmung mit einem objektiv-wirklichen transcendenten Gegenstand fehlt. Sind wir nun ganz unvermögend, ein solches Verhältniß zu entdecken, und zu beweisen, so ist es bei aller anscheinenden Consequenz und Uebereinstimmung um Realität und Wahrheit auf immer geschehen.

So wichtig aber auch diese Art von Wahrheit ist, so sehr sie, so zu sagen, die Grundwahrheit, die Wahrheit im engsten und eigentlichsten Sinne ist: so ist sie doch gerade diejenige, welche der Sceptiker bezweifelt. Er bezweifelt sie aus dem Grunde, weil sich nach seiner Meinung über das Daseyn oder Nichtdaseyn der Dinge an sich, und eben so wenig über den Zusammenhang unsrer Vorstellungen mit demselben entscheiden läßt. Alle andern oben angeführten Arten von Wahrheit läßt er unberührt gelten: er selbst beruft sich in seinem Leben und Handeln darauf. Nur diese lezte Art von Uebereinstimmung und Zusammenhang, durch welche unsre Erkenntniß die höchste Realität erhält, ob er sie zwar nicht läugnet, bezweifelt er doch aus Mangel von entscheidenden Gründen.

Soll nun gegen die Sceptiker die objektive Realität unsrer Kenntnisse im transcendenten Sinne gerettet werden, so muß erwiesen werden können,

1) daß es ausser uns befindliche, in ihrer Wirklichkeit von unsrer Vorstellungsart ganz unabhängige Dinge, oder sogenannte Dinge an sich gebe;

2) daß unsre Vorstellungen auf was immer für eine Art mit diesen Dingen an sich zusammenhängen, daß wenigstens unsre Vorstellungen vom objektiven Seyn auch objektive Realität haben.

Da man sehr gern eingesteht, daß die Dinge an sich kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung seyen: so kann dieses Daseyn nicht anders, als durch Vernunftschlüsse erwiesen werden. Diese will der Sceptiker nicht gelten lassen, weil wir in diesem Fall aus unserm Kreise heraustreten, und vom Sinnlichen aufs Uebersinnliche schliessen würden. Wollte man nun von einer andern Seite den Sceptiker durch die Folgen widerlegen, und zu diesem Ende anführen, daß im entgegengesezten Falle unsre höchste Erkenntniß von einem Traum so wenig unterschieden werden könnte, daß sie vielmehr als eine elende Täuschung erscheinen würde; daß eine solche Erkenntniß, von deren Grundlosigkeit wir noch überdieß überzeugt wären, keinen Menschen beruhigen könnte, und

dem Zweck alles Erkennens entgegen wäre; daß man aus demselbigen Grund diesen Zweifel sogar auf unser eigenes objektives Daseyn ausdehnen könnte: so scheut der Sceptiker alle diese Folgen nicht. Er nennt diese Art zu widerlegen, Consequenzenmacherei. Er nimmt sie sogar an, geht noch weiter, und behauptet: es mangle uns nicht allein an Beweisen für die Objektivität, sondern eben so gut für die Subjektivität unsrer Erkenntniß. Er findet es eben so unerweislich, den Grund der Vorstellungen in der Beschaffenheit des Subjekts, als in gewissen ausser dem vorstellenden Subjekt befindlichen Dingen an sich, zu suchen. Er will, daß vorher das Gesez der Kaussalität ausser Zweifel gesezt werde. Er verlangt, ehe man die Art und die Beschaffenheit der Gründe untersuchen will, einen vorhergehenden strengen Beweis, daß irgend etwas einen Realgrund haben müsse. Denn er behauptet, daß unsre Vernunft in jedem der beiden Fälle, sie mag sich auf objektive oder subjektive Gründe unsrer Erkenntniß beruffen, immer ihre Grenzen überschreite, und vom blossen Denken auf objektives Seyn, vom Sinnlichen aufs Uebersinnliche, von der Erfahrung auf etwas schliesse, was ausser aller Erfahrung liegt. Das Gemüth, auf welches man sich im System der Subjektivität als den lezten Grund aller oder nur gewisser Vorstellungen beruft, ist in seinen Augen ebenfalls ein Ding an sich, ein übersinnlicher Grund, dessen Realität kein subjektives System erkennen will, und folglich im Widerspruch mit sich selbst

steht, wenn es sich darauf beruft. Im System der Subjektivität, wie im System der Objektivität, sezt man, der Meinung der Sceptiker zu Folge, ohne weiters voraus, daß Dinge, welche sich nicht ohne einander denken lassen, eben darum auch nicht ohne einander seyn können. Es müßte daher schon ausgemacht seyn, daß der Gebrauch des Principiums vom zureichenden reellen Grunde sich auch auf Dinge an sich erstrecke, und nicht blos auf Vorstellungen, welche wir auf jene beziehen. Wir müßten in beiden Fällen den Zusammenhang unsrer Vorstellungen mit dem Ding an sich bestimmen, und folglich die objektive Realität eines Dings an sich, unsrer selbst, als eines solchen Dings beweisen können. Wäre einmal der Beweis für das objektive Daseyn eines einzigen Dings an sich gefunden, so würde der Beweis für das transcendente Daseyn mehrerer Dinge an sich keiner Schwierigkeit unterworfen seyn. Der Sceptiker behauptet aber, wir könnten auch dieß nicht, weil alle Erfahrungsbegriffe nicht über das Gebiet der Erfahrung hinausreichen können. Nun sind aber die Dinge an sich, und der Zusammenhang unsrer Vorstellungen mit ihnen, keine Gegenstände der Erfahrung und Anschauung. Dieß berechtiget den Sceptiker zu schliessen, daß folglich auch der Begriff von Ursache, wenn er auch ein Erfahrungsbegriff wäre, nicht darauf angewendet werden könne. Nun sieht aber der Sceptiker den Begriff Ursache nicht für einen Erfahrungsbegriff an, er läugnet sogar seine Realität, und

behauptet: Ursache sey etwas, wovon kein Mensch in der Welt sagen könne, was es sey: es sey ein Redegebrauch, eine Usurpation der Vernunft. Denn die Erfahrung sage nichts davon; diese sage blos, daß gewisse Dinge einander beständig begleiten, nicht aber, daß sie von einander abhängen, keine Erfahrung könne uns belehren, daß unter zwei Dingen, welche beständig auf einander folgen, das eine derselben folgen müsse, sobald das erste vorangeht. Die Nothwendigkeit, welche ein wesentlicher Bestandtheil des Begriffs Ursache ist, sey kein Gegenstand der Erfahrung, weil wir nicht erfahren können, was eine sogenannte Ursache mit einem gewissen Erfolg so wesentlich verbinde, daß dadurch diese Verbindung mehr nothwendig als zufällig werde. Nach der Meinung der Sceptiker erwecken also sehr viele ununterbrochene, übereinstimmende Fälle in uns eine Geneigtheit, eine Gewohnheit und Fertigkeit, Dinge, welche sich immer begleiten, als wirklich verbunden zu denken. Und dieser Gewohnheit so zu denken, einer Uebereilung, welche sich darinn gründet, soll der Begriff von Ursache seine Entstehung verdanken, ausserdem und an sich selbst aber gar keine erweisliche Realität haben. —

Es fragt sich also: Haben alle menschliche Vorstellungen einen Realgrund oder nicht? müssen sie einen solchen Grund haben? können wir die Nothwendigkeit davon einsehen? kann folglich diese Frage auf

eine für unsre Vernunft befriedigende Art entschieden, und zur Gewißheit gebracht werden?

Sind wir einmal mit dieser Frage einig; haben wir gefunden, daß unsre Erkenntniß einen Realgrund haben müsse — dann erst können wir zur Entscheidung der Hauptfrage schreiten und untersuchen: welcher dieser Realgrund sey? ob er objektiver, subjektiver oder vermischter Natur sey?

So viel die erste Frage betrift, so muß vor allem, um jeder Mißdeutung vorzubeugen und jedem ungegründeten Einwurf entgegen zu kommen, der Gegenstand der Frage aufs genaueste bestimmet werden. — Wenn die Sceptiker wollen, daß sich von uns dermalen über diese Frage nichts entscheiden lasse: so behaupten sie dadurch nicht, daß diese Frage auch für alle künftigen Zeiten die Kräfte der menschlichen Vernunft übersteige und nie aufgelößt werden könne. Sie behaupten nur, daß wir dermalen die Gründe, aus welchen dieser Streit entschieden werden kann, noch gar nicht kennen. Sie läugnen aber auf keine Art, daß es möglich sey, sie in Zukunft zu entdecken.

2) Die Sceptiker läugnen nicht, daß wir uns der Annahme eines Realgrundes mit grossem Erfolg bedienen können. Die Brauchbarkeit dieser Lehre wird gar nicht bestritten, sondern ihre blosse Erweisbarkeit.

3) Die Sceptiker, indem sie den Realgrund unsrer Erkenntniß bezweifeln, behaupten nicht, daß unsre Erkenntniß keinen Realgrund habe; sie verlangen blos einen Beweis, der einleuchtender ist, als jeder bisher vorgebrachte, und durch den sie genöthiget werden, die Nothwendigkeit eines Realgrundes einzusehen; sie wollen, daß dieser Saz mit einem andern aus dem Gebiete unsrer Erkenntniß, welchen wir nicht anders als wahr annehmen können, dergestalt in Verbindung gesezt werde, daß dieser falsch seyn, und als solcher von uns verworfen werden müßte, wenn es keinen Realgrund unsrer Erkenntniß gäbe.

Wenn nun, dieser Forderung gemäß, bewiesen werden kann, daß durch die Annahme eines Realgrundes unsre Erkenntniß Etwas, durch die Läugnung dieses Grundes im Gegentheil so wenig sey, daß wir alles, was wir sonst als wahr annehmen, als etwas Falsches müßten fahren lassen, daß wir nicht einen einzelnen Saz, sondern unsre gesammte Erkenntniß als falsch erkennen müßten: so ist doch wahrlich der Forderung der Sceptiker mehr Genüge geschehen, als sie verlangen. So entsteht ein Vernunftzwang, eine Nothwendigkeit, einen Realgrund zu denken, welcher nicht stärker seyn kann. Ich dächte, wir hätten sodann hinreichende Gründe, zum Vortheil eines Realgrundes zu entscheiden.

Dieser Beweis kann auf folgende Art, wie ich hoffe, zur Befriedigung meiner Leser geführet werden.

Indem wir was immer für einen Saz bestreiten, so können wir nie aus dem Umkreise der uns möglichen Erkenntniß hinaustreten. Alle Gründe müssen daraus genommen werden. Es muß also erlaubt seyn, bei diesem Streit sich solcher Säze zu bedienen, welche wir wenigstens im logischen Sinne als wahr annehmen müssen, solang wir so beschaffen sind. Solchen Säzen kann keine neue Lehre widersprechen. Kraft dessen ist es nun schlechterdings unmöglich, zu behaupten, daß unsre Erkenntniß, deren Daseyn kein Mensch läugnen kann, zu gleicher Zeit einen Realgrund habe und nicht habe. So unbestimmt diese Frage sonst in Betreff unsrer Vernunft seyn mag: so kann doch nicht beides zugleich und der Gegenstand der Frage an und für sich unbestimmt seyn. In dieser Hinsicht muß also entweder das eine oder das andere wahr seyn. Unsre Erkenntniß hat folglich an und für sich, unabhängig von unsrer Vorstellungsart, nothwendig einen oder keinen Realgrund, weil beides zu gleicher Zeit nicht seyn kann. Solang der Saz des Widerspruchs auch nur im subjektiven, logischen oder was immer für einem Sinn ein gültiges Gesez unsers Denkens ist, sieht sich unsre Vernunft zu dieser Alternative genöthiget, und es läßt sich kein Drittes denken, welches hier möglich wäre. So viel ist also gewiß.

Da wir nun so weit im Klaren und unsrer Sache gewiß sind, daß nur einer der beiden Fälle

wirklich seyn kann: so bleibt nur noch Ungewißheit in Betreff der Frage, **welcher dieser Fall** sey? Während dieser Ungewißheit können wir uns nicht besser berathen, als wir nehmen einen dieser Fälle nach dem andern an. Wir nehmen zu diesem Ende einmal als ausgemacht an, unsre Erkenntniß habe keinen Realgrund. Wir erwarten und sehen sodann, was wir mit und kraft dieser Lehre als Folge annehmen mußten. Wir versuchen sodann ein gleiches mit der Voraussezung: unsre Erkenntniß habe einen Realgrund. Wir vergleichen sodann die beiderseitigen Schlußfolgen, um zu sehen, ob sie von beiden Seiten gleich vernünftig sind, und eben so gut zu unsern übrigen gewissesten Ueberzeugungen passen. Sind oder thun sie dieß nicht in gleichem Grade, werden wir vielmehr gewahr, daß von der einen Seite nichts als Ungereimtheiten und Widersprüche erscheinen, durch welche, wenn sie wahr wären, unsre besten beruhigendsten Ueberzeugungen aufhören würden; werden wir gewahr, daß im Gegentheil auf der andern Seite durchaus Consequenz, und totale Uebereinstimmung mit allen andern Wahrheiten, mit unsern Trieben, mit dem Zweck aller Erkenntniß ist: so möchte ich wissen, wie man behaupten könne, daß dem Verstande des Menschen das Vermögen fehle, über diese Frage zu entscheiden. Zu dieser wechselseitigen Annahme sind wir um so mehr berechtiget, als wir hierdurch blos allein einen Fall anticipiren, welcher dereinst wirklich eintreten muß, sobald dieser Streit zur wirklichen Ent-

scheidung kommt; weil sich dort unsre Vernunft ebenfalls für einen der beiden Fälle erklären, und diesem gemäß sich in ihrem übrigen Gedankensystem darnach richten und folgern müßte. Wir sind um so mehr zu dieser Annahme berechtiget, als wir schon jezt nicht davon abstrahiren können, sondern im Handeln uns immer für die eine oder die andere Parthei erklären müssen; um so mehr, als wir eben durch unsre Handlungen schon Parthei genommen haben; indem, wenn alles schweigt, und nichts beweisen sollte, doch unsre Handlungen sammt unserm ganzen Gedankensystem beweisen, daß wir wirklich einen Realgrund anerkennen, und voraussezen, daß wir praktisch als ausgemacht annehmen, was wir in den Schulen und in der Theorie bezweifeln. Denn wir handeln und denken durchaus so, als ob es einen Realgrund unsrer Erkenntniß gäbe.

Wir wollen daher mit der Behauptung: **Unsre Erkenntniß habe keinen Realgrund,** den Versuch zuerst machen. Wir wollen dieß annehmen, und als ausgemacht voraussezen. Meine Leser werden eingestehen, daß diese Lehre, wenn sie nicht eine ganz unnüze Spekulation seyn soll, gleich andern Lehren nicht ganz unfruchtbar seyn könne, daß sie daher ihre Folgen haben, und sich als Grund zu irgend einem andern Saz verhalten müsse. Sie werden nicht weniger eingestehen, daß eine gewisse Lehre und Meinung nicht mit allen möglichen Vorstellungsarten in

Verbindung gebracht werden könne, daß sie folglich nur mit einigen derselben übereinstimme, andern aber widerspreche; daß man folglich im leztern Falle nicht annehmen könne, was man im ersten Falle annehmen müßte. Man würde wenigstens seinem eigenen System ungetreu, eben darum inconsequent werden, und den Vorzug des entgegengesezten Systems anerkennen, wenn man z. B. von der einen Seite behaupten wollte: unsre Erkenntniß habe keinen Realgrund, und damit von einer andern Seite Säze zu verbinden gedächte, welche eben so nothwendig einen Realgrund voraussezen. Wir wollen zu diesem Ende mit der Behauptung, daß unsre Erkenntniß keinen Realgrund habe, Säze, welche wir im Leben und Handeln als wahr anerkennen müssen, z. B. den Saz, daß wir selbst etwas Objektivwirkliches sind, daß andere Gegenstände ausser uns eine gleiche objektive Wirklichkeit haben, vergleichen, und ihre Uebereinstimmung versuchen. Den Vorwurf von Consequenzenmacherei fürchte ich hier nicht. Denn ich selbst bin der Meinung, daß ein Denker, dem es um Wahrheit zu thun ist, keine Folgen scheuen müsse. Nur müssen die Folgen von der Art seyn, daß sie nicht alle Wahrheit aufheben, und den Grund aller Erkenntniß vernichten. Diese muß jeder Denker in Betracht ziehen, und es kommt hier bei unsrer Untersuchung darauf an, ob wir auf solche Folgen stossen werden. Wir wollen es zu diesem Ende versuchen, und wir müssen, wie ich denke, nach aller Logik auf folgende Art schliessen.

Wenn

Wenn unsre Erkenntniß gar keinen Realgrund hat, so gründen sich alle unsre Vorstellungen eben so wenig in der Beschaffenheit eines vorstellenden Subjekts als in den Eigenschaften gewisser ausser dem Subjekt befindlicher Objekte. Alle Vorstellungen machen und erzeugen sich sodann von selbst. Subjekt und Objekte sind sodann entweder ganz überflüssig, oder es giebt weder ein vorstellendes Subjekt, noch Objekte, welche den Vorstellungen zum Grund liegen. Wir wenigstens hätten weder Mittel noch Grund, auf das reelle Daseyn des einen oder des andern zu schliessen. — Ich dächte, keine Folge könnte wahrer und nothwendiger seyn. Man könnte folglich geradezu behaupten und aus diesen Vordersäzen schliessen: ausser den Vorstellungen sey gar nichts wirklich, und der Streit sey nicht mehr, ob unsre Erkenntniß subjektiv oder objektiv sey, ob dieser Streit von uns entschieden werden könnte; sondern es sey vielmehr unläugbar entschieden, daß es eben so wenig eine subjektive als objektive Erkenntniß gäbe. Der Grund unsrer Vorstellungen kann sodann eben so wenig in einer gewissen Beschaffenheit unsers Gemüthes, als in Gegenständen ausser uns gesucht werden. Kraft eines solchen Vordersazes ist es apodiktisch gewiß, und wir müssen von nun an, um uns selbst nicht zu widersprechen, annehmen: daß nicht nur allein, nichts ausser uns sey; wir müssen noch überdieß annehmen, daß wir selbst keine Existenz, und die

Vorstellung Ich keine Realität habe. — Ich habe aber schon oben zum Theil bewiesen, daß die Vorstellungen von unserm, und dem Daseyn anderer Dinge ausser uns Vorstellungen seyen, welche unsrer ganzen Erkenntniß so wesentlich zum Grunde liegen, daß mit ihnen alles Erkennen aufhören würde; denn unsre ganze Sprache, welche zwischen ich und du, wir und sie so genau unterscheidet, ist auf beide Vorstellungen gebaut. Alle Triebe sezen ein Wesen voraus, dessen Triebe sie sind; die Sittenlehre ein Subjekt, welches sich vervollkommnen soll, das Eigenthum und die Rechtslehre, ein Wesen, welches etwas besizt und Rechte hat. Wir sind genöthiget, wo Eigenschaften sind, ein Subjekt zu denken, welches diese Eigenschaften hat ꝛc. Wir müssen nun, wenn wir uns gegen die Realität eines Grundes unsrer Erkenntniß erklären, diesen beiden Grundvorstellungen und mit ihnen unsrer gesammten Erkenntniß, allem, was daraus folgt, den Scheidebrief geben. — Können wir dieß? und wenn wir dieß könnten, was bleibt übrig? Nun denke, rede und handle noch jemand, wie er gegenwärtig handelt, wenn er es vermag! welche Anwendung könnten wir von dieser Entdeckung auf das elende Possenspiel eines eingebildeten Lebens machen? Wie wäre es möglich, sie mit unsern Trieben und Gefühlen in Verbindung zu sezen? Denn so wie es Vorstellungen giebt, so giebt es auch Gefühle. Eines dieser Gefühle schreyt unaufhörlich, daß Ich etwas sey, daß ich alles auf mich beziehe, und

kraft dieser Beziehung den Werth und Unwerth aller Dinge bestimme, diesem zu Folge begehre oder verabscheue, und Lust oder Unlust empfinde. Dieses Gefühl sagt mir, daß alle meine Vorstellung und Begierden mir angehören, daß ich das Subjekt aller Vorstellungen und Begierden bin. Diesem Gefühl widerspricht die Lehre, daß unsre Erkenntniß keinen Realgrund habe. — "Aber, könnte man einwenden, wer behauptet denn, daß sie keinen Realgrund habe?" Ich antworte: wir, die wir uns dermalen in die Lage denken, als ob dieser Streit gegen die Wirklichkeit eines Realgrundes entschieden wäre, und dann jeder, welcher über diesen Gegenstand zweifelhaft ist. Denn man kann über eine sehr gewöhnliche Vorstellungsart nie zweifelhaft seyn, ohne wenigstens die Möglichkeit ihres Gegentheils zu erkennen. Unterläßt man aber dieß, und erkennt ohne weiters einen Realgrund unsrer Erkenntniß — wie kann man sagen, daß sich dieser Streit nicht entscheiden lasse?

Nehmen wir im Gegentheil an, **daß unsre Erkenntniß einen Realgrund habe**: so fallen nicht nur allein alle abentheuerlichen, unsre ganze Erkenntniß vernichtenden, Folgen der obigen Behauptung hinweg; sondern vielmehr alles erhält einen Grund, und ordnet sich zu einer möglichen und sogar totalen Uebereinstimmung unsrer Erkenntniß. Es bleibt zwar noch immer zweifelhaft, welcher dieser Grund unsrer Vorstellungen, ob er objektiver, subjektiver, oder vermischter Na-

tur seyn: aber so viel ist sodann, wie sogleich bewiesen werden soll, doch unumstößlich gewiß, daß von diesen dreien Arten eine der Grund unsrer Erkenntniß seyn müsse; daß unsre Erkenntniß wenigstens einen ganz subjektiven Grund habe, wenn beide ersten nicht erweisbar seyn sollten. In diesem leztern Falle ist unsre Erkenntniß freilich nicht viel besser, als ein Traum. Aber es ist doch jemand, der so träumt. Wenn alles Vorstellung und ganz subjektiv ist, so bin doch wenigstens **ich** selbst etwas objektives. Ich selbst bin der Grund aller Vorstellungen, welche ich habe, aller Veränderungen, welche ich erfahre. Meine Vorstellungen schweifen nicht mehr, wie in dem vorhergehenden System, gleich den epikureischen Atomen oder ganz verwaißten Kindern, in der Irre umher. — Es giebt ein Subjekt, welches sie erzeugt, ein Subjekt, dem sie angehören, dessen Modifikation sie sind. — Dieses Subjekt bin **Ich**. Es giebt, wenn alle Vorstellungen ganz subjektiver Natur ohne objektiver Gültigkeit sind, doch eine einzige Vorstellung, welche objektive Gültigkeit hat — dieß ist die Vorstellung von **mir** als einem Wesen, welches kein Gedanke eines andern, welches ausser aller Vorstellung wirklich ist. Diese Vorstellung entspricht sogar einem reellen und übersinnlichen Gegenstand, sie steht mit dem übersinnlichen im Zusammenhang. Und wenigstens in diesem einzigen Falle gilt der Schluß vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche, vom Denken auf das objektive Seyn.

Dieß sind nun einige Folgen der beiden Fälle, deren einer nothwendig wahr seyn muß, weil widersprechende Fälle nicht zugleich seyn, und nicht seyn können, weil der Gegenstand dieses Streits nicht an sich, sondern nur in Rücksicht des Zweiflers unbestimmt seyn kann. Meine Leser mögen nun selbst urtheilen, welche Folgen sie annehmen können, auf welcher Seite folglich die Wahrheit steht. Ich bitte sie, diese beiden Fälle sammt ihren Folgen ihrem Herzen und Gefühl vorzulegen, und sodann zu urtheilen, ob die Gründe und Folgen von beiden Seiten gleich entscheidend und vernünftig seyen? ob sie nicht einen unwiderstehlichen Zwang fühlen, sich vielmehr für, als gegen die Realität eines Grundes unsrer Erkenntniß zu erklären? ob man hier noch länger zweifelhaft seyn könne? ob es folglich wahr sey, daß sich diese Frage aus Mangel von Vernunftgründen gar nicht entscheiden lasse? sie mögen, wenn sie können, noch weiter zweifeln, ob der Saz der Caussalität, der Schluß vom Denken auf das objektive Seyn, und vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche, eine Usurpation unsrer Vernunft sey? Sie, nicht ich, sollen entscheiden, ob es ihnen möglich sey, sich selbst als nicht wirklich zu denken? wie es folglich möglich sey, zu zweifeln, ob unsre Erkenntniß einen Realgrund habe? ob wir nicht durch unser innerstes Gefühl, durch den ganzen Zusammenhang unsrer Erkenntniß, aufgefordert werden, uns selbst als ein objektives Etwas zu denken? ob wir uns als etwas Objektives denken, und

doch dabei läugnen können, daß wir wenigstens zum Theil den Realgrund unsrer Vorstellungen enthalten?

Wenn nun die Lehre von einem reellen Erkenntnißgrund, unserm ganzen Denken und Erkennen zum Grunde liegt, so ist sie durch den Zusammenhang, durch die allgemeine Uebereinstimmung mit einzelnen Vorstellungen so sehr erwiesen, als eine Lehre in der Welt erwiesen werden kann. Wir haben sodann mehr als überwiegende Gründe für die Wahrheit eines Realgrundes zu entscheiden. Diese Lehre kann gar nicht oder nur durch solche Gründe bestritten werden, welche mit unsrer Erkenntniß in gar keinem Zusammenhange stehen, welche ihr folglich widersprechen, welche beweisen, daß unsre gesammte Erkenntniß nichts sey. Wir erkennen daher ihre Nothwendigkeit, und folglich ihre Wahrheit. Denn alles, was mit unsrer gesammten Erkenntniß als nothwendige Folge in einem Zusammenhang steht, ist nothwendig wahr. Die Lehre, daß unsre Erkenntniß keinen Realgrund habe, ist diesem Zusammenhang so sehr entgegen, sie wird dadurch vielmehr widerlegt, indem sie diesen Zusammenhang aufhebt, daß sie nicht anders als falsch seyn, und von keinem Menschen mit Vernunft behauptet, und noch weniger im Leben und Handeln, und vorzüglich in Beziehung auf unsre Bestimmung mit einigem Erfolg gebraucht werden kann.

Daraus folgt: Wenn unsre Erkenntniß einen Realgrund hat, so liegt dieser Grund entweder ausschliessenderweise in dem vorstellenden Subjekt, oder diese Erkenntniß wird eben so ausschliessenderweise durch die Einwirkung ausser uns befindlicher Gegenstände, oder endlich durch beide, durch die Objekte sowohl als das Subjekt, hervorgebracht. Kein vierter Fall ist hier möglich, oder von uns Menschen gedenkbar. Wir erkennen mit Zuversicht alle hier möglichen Fälle; wir erkennen sogar die Unmöglichkeit eines vierten von obigen unterschiedenen Falles. In sofern ist in dieser Vorstellung Totalität, und wir haben einige Hofnung, auch über diesen Gegenstand zur Gewißheit zu gelangen. Wir können daher mit voller Gewißheit behaupten: der Realgrund unsrer Erkenntniß müsse entweder ganz objektiver, oder ganz subjektiver, oder endlich vermischter Natur seyn. Nun fragt sich also: von welcher dieser drei Arten der Grund unsrer Erkenntniß sey? Dieß ist, worüber noch gestritten werden kann, was hier untersucht werden muß. Oder wollen wir auch hier annehmen, daß diese Frage, aus Mangel an zureichenden Gründen, von uns Menschen nicht entschieden werden könne? Ganze Schulen behaupten, daß die Entscheidung dieser Frage unsre Kräfte übersteige. Wir wollen erforschen, in wiefern dieses Vorgeben Grund habe.

Ich bediene mich bei der gegenwärtigen Untersuchung meiner obigen Methode. Dieser zu

Folge finde ich, daß wir (wenigstens in dieser Sache) so viel Gewißheit haben, daß eine Erkenntniß, welche ganz subjektiv ist, unmöglich zu gleicher Zeit ganz objektiv, und eine ganz subjektive oder objektive Erkenntniß eben so unmöglich vermischter Natur seyn könne. Auch hier ist folglich meine obige Behauptung anwendbar, daß diese Frage nicht an sich unbestimmt seyn könne, sobald es ausgemacht ist, daß unsre Erkenntniß einen Realgrund hat. Aus diesem Grunde kann die strengste Untersuchung, wenn wir dereinst in dieser Sache die Wahrheit treffen sollen, auf kein anders als ein solches Resultat führen, welches in einem der obigen drei Fälle ausgedrückt ist, indem jeder eingestehen muß, daß ausser diesen kein vierter Fall möglich sey. Der Sceptiker selbst läugnet nicht, daß in einem dieser drei Fälle die Wahrheit wirklich enthalten sey; er läugnet oder bezweifelt nur die Möglichkeit, den einzigwahren Fall auszumitteln. Wir können daher auch hier nichts zweckmässigers thun, als jeden dieser Fälle als einen bewiesenen Vordersaz vorauszusezen, daraus zu folgern, die Folgen mit einander und nach den lezten Gründen unsers Denkens zu vergleichen, zu prüfen, und sodann zu bestimmen, welche Folgen eines jeden dieser drei Systeme am wenigsten den übrigen Grundsäzen unsers Denkens widersprechen, welche dadurch nothwendig werden, auf welcher Seite die größte Beruhigung und Consequenz, auf welcher andern im Gegentheil

die größten Widersprüche und Ungereimtheiten vorkommen. Wenn unter drei allein möglichen Fällen zwei Fälle als ganz unmöglich erwiesen werden sollten, so muß der dritte ohne weitern Beweis der einzige wahre seyn; und wenn dieser Fall ein vermischter Realgrund unsrer Erkenntniß wäre, welcher schon seinem Begriff nach, unser und anderer Gegenstände objektives Seyn wesentlich voraussezt: so ist in dem, daß wir den vermischten Realgrund als den einzigmöglichen Grund unsrer Erkenntniß beweisen, zu gleicher Zeit unsre objektive Existenz, samnt der Objektivität der Dinge ausser uns, keinem weitern vernünftigen Zweifel unterworfen. Es muß sodann so nothwendig Dinge an sich geben, als es einen vermischten Realgrund unsrer Erkenntniß giebt. Die Nothwendigkeit eines Zusammenhangs der Dinge an sich mit unsern Vorstellungen ist ebenfalls bewiesen, obgleich die Art und Weise dieses Zusammenhangs für uns, solang wir hier sind, immer ein Geheimniß bleiben wird. Ja! wir haben auf eine standhafte Art gegen die Bemühungen der Sceptiker dargethan, daß unsre Erkenntniß aller Wahrheit, aller möglichen Realität, und folglich der höchsten Gewißheit fähig sey. Laßt uns also zu diesem Beweise schreiten, und durch das Urtheil unsrer Leser entscheiden, ob wir in einer so verworrenen Sache ihrer Erwartung Genüge gethan, und diesen gordischen Knoten gelöset haben. Sollte auch diese Auflösung nicht zureichend gefunden werden, so verzweifle ich beinahe, ob die Auflösung auf eine

andere Art mit besserm Erfolg versucht werden könne.

Ich mache den Anfang mit der Vorstellungsart, welche will, unsre Erkenntniß sey ganz objektiver Natur, d. h. der Grund unsrer Erkenntniß sey ausschliessenderweise in der Einwirkung der Gegenstände ausser uns enthalten, das vorstellende Subjekt trage von seiner Seite gar nichts dazu bei. — Wir wollen annehmen, daß dieß ausgemacht sey, und nicht mehr bezweifelt werden könne. Was folgt daraus? was müssen wir noch überdieß als weitere Folge annehmen, wenn diese Vorstellungsart die wahre seyn sollte? was müßten wir aus eben diesem Grunde als falsch erkennen, wovon wir doch nebenher die feste Ueberzeugung haben, daß es unmöglich falsch seyn könne? — Diese Meinung ist so sonderbar, daß sie meines Wissens noch von niemand behauptet worden ist, wenn wir nicht dasjenige System darunter rechnen wollen, welches annimmt, daß in der Seele des Menschen alle Veränderungen durch die Gottheit hervorgebracht werden. — Aus dem Begriff einer ganz objektiven Erkenntniß folgt nun: daß es entweder gar keine vorstellenden Kräfte giebt, oder, welches eben so viel sagt, daß diese Kräfte zu ihren Vorstellungen auf gar keine Art mitwirken, daß es sogar Vorstellungen geben könne, ohne irgend ein Subjekt, welches diese Vorstellungen hat. Es würde folgen, daß die Gegenstände ausser uns das vorstellende Subjekt zu

gar keiner eigenen Thätigkeit reizen; kaum würden wir uns dabei leidend verhalten. Wir gleichen hier einem Spiegel, in welchem sich die Gegenstände blos abbilden; denn an ein Bewußtseyn im strengen Sinn wäre hier nicht zu denken, weil jedes Bewußtseyn eine Vorstellung ist, welche mehr durch eigene Mitwirkung hervorgebracht werden muß. Ueberhaupt eigene Geistesthätigkeit, deren wir uns doch so sehr bewußt sind, läßt sich nach diesem System gar nicht erwarten. Alles Vergleichen, Vorhersehen, Reflektiren, Abstrahiren, Erinnern, Dichten, Trennen und Zusammensezen unsrer Vorstellungen, alles dieses ist nach diesem System schlechterdings unmöglich. Eben so unerklärbar wäre es, wie durch gewisse Vorstellungen ein Wollen, Neigungen und Leidenschaften, durch eigene Wirksamkeit entstehen könnten. Die Gegenstände vermöchten über uns alles, es würde uns unmöglich fallen, ihre Eindrücke zu schwächen, zu erhöhen, oder mit einigem Erfolg ihnen entgegenzuwirken; alles in der Natur wäre thätig und wirkte auf uns; wir allein, die wir uns keiner Thätigkeit so sehr als unsrer eigenen bewußt sind, wir allein hätten keine Thätigkeit, und brächten in andern Gegenständen keine Veränderungen hervor. Wie könnten wir auch dieß, da wir nach diesem System nicht im Stande seyn sollen, unsre eigenen Vorstellungen hervorzubringen? Oder, welche andere Thätigkeit hat unser Geist? warum sollen wir in andern Veränderungen hervorbringen können, keine in uns selbst? — kurz; die-

sem System zu Folge wären wir entweder gar nicht, oder höchstens, wir hätten das Daseyn eines Spiegels, wir wären das Spiel der Gegenstände ausser uns, die einzigen blos leidenden Geschöpfe ohne alle Thätigkeit und Kraft, ohne Tugend und Verdienst, ohne Laster und ohne Schuld.

II.

Ich muß es dem Gefühl, der Willkühr und der Einsicht meiner Leser überlassen, ob sie diese und ähnliche Folgen als wahr anerkennen wollen. Vermögen sie dieß nicht, so sind sie durch ihre Vernunft genöthiget, diese Meinung zu verwerfen, und den Grund unsrer Erkenntniß mit bessern Erfolg von einer andern Seite zu suchen. Es ist sodann apodiktisch gewiß, daß der Realgrund unsrer Erkenntniß entweder ausschliessenderweise in der Beschaffenheit und Natur des vorstellenden und erkennenden Subjekts, oder in beiden zugleich, in dem Subjekt sowohl, als in den ausser ihm befindlichen Gegenständen gesucht werden müsse. So weit ist unsre Vernunft ins Gedränge gebracht. Zu dieser Alternative sind wir durch die Ungereimtheiten einer ganz objektiven Erkenntniß gebracht. Wir haben folglich gegenwärtig nur zwischen beiden leztern zu wählen.

Soll nun der Realgrund unsrer Erkenntniß ohne alle Einwirkung äusserer Gegenstände ausschliessenderweise in der gegenwärtigen Natur unsrer vorstellenden Kraft enthalten seyn: so scheint dieß mit an-

dern Worten zu sagen: daß es entweder gar keine Gegenstände (denn grundlose Erscheinungen sind selbst nichts weiter als leere Vorstellungen) ausser mir gebe; daß ich das einzige objektiv-wirkliche Naturwesen sey; daß die ganze übrige Welt mit all ihren Gesezen und so verschiedenen scheinbar wirklichen Gegenständen nur in mir und durch mich existire; daß ich zu mir spreche, mich widerlege, mit mir handle, indem ich mich mit andern zu unterreden, andere zu widerlegen, mit andern in Unterhandlung zu treten glaube. Oder: wenn wir dieß nicht annehmen wollen, so müssen wir, um nicht mit unsern übrigen nothgedrungenen Behauptungen zu sehr in Widerspruch zu gerathen, wenigstens so viel einräumen, daß diese Gegenstände zwar wirklich, aber dessen ungeachtet ganz und gar überflüssig seyen; indem sie unsre Erkenntnißkraft durch ihre reelle Einwirkung zu Vorstellungen so wenig bestimmen, daß ich vielmehr alles eben so in derselbigen Ordnung und zu derselbigen Zeit mit eben dieser Stärke und Lebhaftigkeit denken würde, wenn auch alle diese Gegenstände nicht wären. In jedem Fall wäre unsre ganze Erkenntniß total subjektiv. Es wäre nichts wahr im objektiven Sinn, was wir doch, wie die Gegner selbst eingestehen, sogar kraft dieser Subjektivität, als objektiv wahr denken müssen. Diese Subjektivität wäre folglich das widersprechendste Ding von der Welt; denn kraft ihrer müßten wir, um in unsre Vorstellungen Vernunfteinheit zu bringen, annehmen, daß es ausser uns objektiv wirkliche Gegenstände,

nicht blosse Erscheinungen, sondern übersinnliche Gründe dieser Erscheinungen gäbe. Zu dieser Annahme würden wir durch einen unwiderstehlichen Vernunftzwang genöthiget, und doch könnten wir durch eben diese Vernunft, durch einen ähnlichen Vernunftzwang beweisen, daß diese so abgenöthigte Behauptung gar keinen Grund habe. Die Vernunft würde sich also in ihrer Subjektivität selbst zerstöhren, selbst die Geseze vernichten, an welche sie gebunden ist, und der Mensch wird daher niemals die Folgen und Wirkungen erfahren, um derentwillen er durch seine Subjektivität genöthiget wird, Dinge ausser sich als objektiv-wirklich zu denken; diese Subjektivität, welche an den Saz des Widerspruchs als eine ihrer wesentlichen Bedingungen gebunden wäre, wäre nicht daran gebunden, indem sie durch die Vorstellung, daß alles Objektivgedachte nichts sey, dieses Gesez zuerst vernichten, sich selbst aufheben, und sich selbst widersprechen würde. Denn kann ich mit Grund behaupten, alle meine Vorstellungen seyen blos subjektiv, so läugne ich eben dadurch alles, was ich kraft eben dieser Subjektivität als objektiv anerkennen muß; all dieses Spiel von einem objektiven Zwang taugt also zu gar nichts, und verfehlt ganz seinen Zweck, und wenn in der That selbst alles subjektiv wäre, so wäre durchaus nothwendig, daß wir dieß gar nicht einsehen oder beweisen könnten. Wenn eine totale Subjektivität etwas so widersprechendes ist, und unsre Subjektivität an den Saz des Widerspruchs so sehr gebunden seyn soll, daß wir kraft ihrer

alles, was sich widerspricht, als falsch erkennen müssen: so bringt unsre gegenwärtige Subjektivität mit sich, eine totale Subjektivität als etwas subjektivfalsches, widersprechendes und unmögliches zu verwerfen. Ein ganz subjektiver Realgrund unsrer Erkenntniß kann folglich nach keinem System angenommen und vertheidiget werden. — Hinweg also mit einem total subjektiven Realgrund unsrer Erkenntniß! wir erkennen und denken zu einem edlern Zweck, als um zu wissen, daß wir uns selbst täuschen, daß wir durch die Einrichtung unsrer Natur von allen Seiten hintergangen werden. Unsre höchste Erkenntniß bis hinunter zur alltäglichsten Erfahrung kann unmöglich ein Gewebe von Sophismen, ein blosser Schein, ein blosses Gedankenspiel, eine Reihe von Erdichtungen, ein continuirlicher Traum seyn, bei welchem zwar einiger Zusammenhang und einige Consequenz, aber ohne alle lezte Wahrheit und Realität seyn soll. Denn, wen kann es freuen oder beruhigen, daß all sein Denken mit einer Täuschung anfängt, mit einer Täuschung endiget, und ausser einer andern Täuschung nichts bessers hervorbringen kann? Nach solchen Voraussezungen würde das höchste und erhabenste philosophische System, wenn's hoch käme, eine bessere und zusammenhängendere, die feinste und zusammenhangendste Illusion seyn; es wäre erwiesen, daß unsre Erkenntniß keiner lezten Wahrheit fähig sey, und da einmal die Einrichtung unsrer Natur so beschaffen ist, daß wir in Ansehung unsrer Erkenntniß uns dann erst beruhigen,

können, wenn wir eingesehen haben, daß sie keine Täuschung enthält, und auf einem reellen, unveränderlichen Grund beruht, da wir im System der totalen Subjektivität diese Ueberzeugung nicht erhalten können: so ist kraft derselben bei der höchsten Entwicklung unsrer Vernunft so wenig Beruhigung zu hoffen, daß sich vielmehr unsre Unruhe und unser Mißfallen mit der Einsicht in die Nichtigkeit unsrer Erkenntniß nothwendig vermehrt, und folglich unsre ganze Erkenntniß ihren Zweck gänzlich verfehlt. — Zu diesem allen kommt noch, daß ein ganz subjektiver Realgrund unsrer Erkenntniß das Bedürfniß unsrer Vernunft gar nicht befriedigt. Diese strebt, wie wir gehört haben, nach dem Unveränderlichen, Absoluten und Nothwendigen. Ein ganz subjektiver Realgrund kann dieses Unveränderliche nicht seyn. Denn diese Subjektivität hört mit diesem Leben gänzlich auf, oder sie wird wenigstens verändert. Verändert sich solche zum Gegentheil, wie kann es uns erfreuen, da wir gegenwärtig Dinge erkennen, wovon wir dereinst das Gegentheil erkennen werden? Geht etwas von dieser Denkungsart über in die neue Form, welche wir erhalten werden, so muß doch wohl ein Theil unsers gegenwärtigen Denkens einen höhern bleibendern Grund haben, als die Form, durch welche wir gegenwärtig denken. Können wir aber nicht wissen, und folglich nicht entscheiden, ob etwas davon fortdauern werde oder nicht — wie können wir behaupten, daß der Realgrund unsrer Erkenntniß ganz subjektiv sey, daß wir so denken müs-

müssen, weil wir gegenwärtig diese Einrichtung unsrer Natur haben? Denn, da, wo sich über zwei entgegengesezte Fälle nichts mit Gewißheit entscheiden läßt, da, dächte ich, wäre der lezte Fall eben so möglich, als der erste.

Hätte man alle diese Gründe bedacht, so könnte zuverlässig nie in der Seele eines Menschen der Gedanke von einem ganz subjektiven Realgrund unsrer Erkenntniß entstehen. Dieser Gedanke ist daher nie natürlich, nie das Werk des gesunden, unverdorbenen Menschenverstandes. Er kommt ganz allein aus der Schule, und beruht auf Sophismen, voreiligen Schlüssen und grundlosen Voraussezungen.

Unter diese zähle ich 1) die Cartesianische Lehre von den Ideenbildern, diese unerschöpfliche Quelle, welcher alle spätern idealistischen und sceptischen Systeme ihren Ursprung verdanken. Dieß macht, daß der Innhalt und die Veranlassung dieser Lehre, wenn hier davon Meldung geschieht, nicht an ihrem unrechten Orte stehen. — Die Theorie der Scholastiker, welche durch die Cartesianische Schule verdrängt wurde, hatte in Betreff unsrer sinnlichen Vorstellungen festgesezt, 1) daß von den äussern Gegenständen gewisse sinnliche Bilder oder Abdrücke ihrer Gestalten ausgehen, und durch den Weg der Sinne und des Gehirns sich der Seele zunächst darstellen. Diesen Grundsaz der ältern Schule haben *des Cartes* sowohl als *Mallebranche* nach allen Kräften bestritten, und mit dem bes-

ten Erfolg widerlegt. Aber zum Unglück giengen sie in Bestreitung des scholastischen Unsinns nicht so weit, als sie hätten gehen sollen, verwarfen daher das eine, welches die Folge eines andern scholastischen Grundsazes war, und liessen den Grund dieser Behauptung aufrecht stehen. Sie nahmen daher noch immer mit den Scholastikern an, daß wir 2) **nicht die äussern Objekte selbst, sondern nur ihre Bilder und Abdrücke zunächst erkennen.** Diese Bilder, diese sogenannten unmittelbaren Gegenstände unsrer Erkenntniß, welche die Peripatetiker species sensibiles, oder sinnliche Formen nannten, nannte *des Cartes* — **Ideen.** Durch die allgemeine Verbreitung des Cartesianischen Systems hat sich dieser Name, und mit dem Namen die Sache in mehrern spätern Systemen erhalten.

Des Cartes versteht also, welches wohl bemerkt werden muß, unter dem Wort **Idee** auf keine Weise, was der Sprachgebrauch dadurch ausdrücken will — eine Vorstellung, einen Begriff. Eben so wenig begreift er darunter selbstständige Dinge, ein personificirtes substantielles καθολυ des **Plato**; auch nicht gänzlich die substantiellen Formen des **Aristoteles**, oder die ειδολα eines **Epikur**; denn beide leztern bestreitet er nach allen Kräften. Er sowohl, als *Mallebranche* wollen nicht, daß die Ideen von den äussern Gegenständen ausgehen. Er versteht unter den Ideen etwas, **das von den äussern Gegenständen sowohl, als dem Actus der**

Seele, von der Vorstellung selbst, ganz verschieden ist; etwas, was zwischen beiden inne steht, das nicht der Gegenstand selbst ist, aber doch, weil es der Seele zunächst ist, die Wirkung oder eine korrespondirende Vorstellung in der Seele hervorbringt. Woher nun diese Idee, dieses Mittelwesen komme, darüber wird in der Cartesianischen Schule gar nichts entschieden. *Des Cartes* selbst scheint sein System auf eine anscheinende Thatsache zu gründen, auf die Bemerkung, daß z. B. die wirkliche Sonne unmöglich in meinen und zu gleicher Zeit in so vielen andern Augen existiren könne; daß folglich, was mich zunächst zu dieser Vorstellung bestimmet, nichts anders als ihr Bild, nicht aber sie selbst sey. Dieß schien ihm so überzeugend, und die Realität dieses Bildes durch diese anscheinende Erfahrung so gewiß dargethan, daß er alle weitern Erklärungen und Beweise für unnüz und vergeblich hielt. Was *des Cartes* in Ansehung seiner Vorgänger nur halb gethan hatte, das that er auch in Rücksicht seiner selbst. Seine Nachfolger haben weiter gefolgert, und seine Lehre auf das äusserste getrieben: sie haben bei den sonderbarsten Schlüssen doch nichts gefolgert, was nicht in seinen Prämissen unläugbar enthalten wäre. Vielleicht wollte er nicht alles sehen. Die Auswege, welche er versucht, um dem in seinem System so begründeten Berkleyischen Idealismus und Humischen Scepticismus zu entgehen, die Vorkehrungen, durch welche er diesen Folgen vorzubeugen sucht, scheinen die

Verlegenheit zu beweisen, in welcher er sich befand.

Eine dieser Folgen sah *des Cartes* ganz gewiß vorher. Er selbst führt solche an, und sucht ihr, aber auf eine sehr unbefriedigende Art, bei Zeiten vorzubeugen. Denn, wenn es ausgemacht ist, daß wir die äussern Gegenstände nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst gewisser Ideenbilder erkennen, so haben wir nur eine einzige Gewißheit, die grosse Stüze des Scepticismus — die Gewißheit, daß wir Ideen erkennen, daß es Ideen giebt, daß diese allein ein wirkliches Daseyn haben. Aber ob diesen Ideen ein wirkliches Objekt ausser der Seele entspricht, ob es folglich eine Körperwelt, ob es Gegenstände ausser uns giebt — davon haben wir, diesen Grundsäzen zu Folge, keine Gewißheit. Nun erst durch diese Lehre der Cartesianischen Schule wurde es Bedürfniß, Beweise für das Daseyn der Materie und der Körperwelt zu verlangen. Nun erst wurde es begreiflich, warum wir von unserm Körper keine solche Gewißheit haben sollen, als von den Verrichtungen unsrer Seele. *Des Cartes* wollte nicht so weit gehen, als seine Schüler giengen. Er war sehr weit entfernt, das Daseyn der Körperwelt zu läugnen, oder zu bezweifeln. Er glaubt den Beweis für die Wirklichkeit der Körperwelt auf eine unumstößliche Art in seinem, von ihm festgesezten, Begriff von der Gottheit, als einem durchaus vollkommenen Wesen, zu finden. Er glaubt, daß es den Eigenschaften eines so

vollkommenen Wesens widersprechen würde, wenn er uns, da wir doch einmal eine Vorstellung von der Wirklichkeit der Materie und Körperwelt haben, auf eine so grobe Art täuschen, und hintergehen wollte. Nun schloß er gegen den Geist seiner Grundsäze auf eine Gewißheit von dem Daseyn einer körperlichen Natur. Nicht so seine Schüler und Nachfolger. Diese folgerten und folgerten, bis endlich das Gewebe von Spizfindigkeiten, der Einfall von einer totalen Subjektivität, und am Ende die Zweifel an der Realität unsers Erkenntnißgrundes zur Welt kamen. Diese Systeme sind von mir, wie ich denke, hinlänglich widerlegt worden, der Grund, von welchem sie ausgehen, kann folglich unmöglich wahr seyn. Und nehmen wir den Namen von Ideenbildern hinweg, nennen wir solche, was sie wirklich sind, mit dem in unsern Tagen mehr üblichen Namen der Erscheinungen, so fällt alles Auffallende hinweg, und die Gründe, welche blossen grundlosen Erscheinungen entgegenstehen, sind sodann auch diejenigen, durch welche die Lehre von Ideenbildern widerlegt werden kann. Wir erkennen zwar nicht die Dinge an sich, das, was die Ideenbilder hervorbringt, was den Erscheinungen zum Grunde liegt: aber wir erkennen doch etwas mehr, als unsre Vorstellungen; wir erkennen Wirkungen, deren Grund entweder ausschliessenderweise in unsrer Seele oder in Gegenständen ausser uns, oder in beiden zugleich gesucht werden muß. Und hier stehen wir also wieder, wo wir geendiget haben. Es

führt alles darauf hinaus, daß wir Verhältnisse erkennen, daß wir uns diese Verhältnisse unter diesen Bildern vorstellen, welche die eine Schule Ideenbilder, eine andere Erscheinungen nennt. Und wenn wir Verhältnisse erkennen, so müssen nothwendig Dinge wirklich seyn, welche gegeneinander im Verhältniß stehen, oder alles ist ganz subjektiv; und dann treten alle Folgen ein, welche kein Mensch mit Vernunft anerkennen und behaupten kann. Zudem erklären diese Ideenbilder gar nichts, kein Mensch kann bestimmen, woher sie entstehen, wie sie ganz eigene, von unsrer Vorstellung verschiedene, Wesen seyen, und zunächst auf die Seele wirken können: sie sind auf diese Art selbst äussere Gegenstände, es giebt etwas ausser der Seele, das auf sie wirkt, und zu Vorstellungen bestimmt. Die Schwierigkeit aber zu erklären, wie dieß geschieht, ist hier nicht geringer, als wenn wir annehmen, die Seele werde geradezu von äussern Gegenständen bestimmt. Die Art, wie dieß geschieht, bleibt in jedem System noch zur Stunde unerklärbar. Davon hängt aber auch unsre Glückseligkeit nicht ab; wir können immer handeln, ob dieß auf die eine oder die andere Art geschieht. Wir können nicht so handeln, uns nicht so gut beruhigen, wenn alle Vorstellungen ganz subjektiver Natur wären. So scheinbar also auch diese Lehre ist, so wenig beweißt sie, so wenig ist sie selbst etwas Reelles und Wahres. Solche einzelne, noch so scheinbare Systeme verlieren sogleich ihre beweisende

Kraft, sobald sie gegen das Ganze der übrigen Erkenntniß gehalten werden. Da zeigt sich sehr bald, daß sie zu den übrigen nicht passen, daß sie, wenn sie wahr wären, die höchsten Grundsäze unsers Denkens, und mit ihnen unsre ganze Erkenntniß vernichten würden, weil ihre Folgen den erstern geradezu widersprechen. Dieß macht, daß sie falsch sind, weil an ihnen die erste Eigenschaft der Wahrheit, Uebereinstimmung mit den lezten Gründen unsers Denkens, auf keine Art gefunden wird.

Ein ungleich natürlicherer Grund des subjektiven und sceptischen Systems ist 2) die sehr alte Bemerkung von der Trüglichkeit unsrer Sinne. Ich glaube versichert zu seyn, daß vor den Zeiten der Cartesianischen Schule kein Mensch das Daseyn der Körperwelt, und die Dinge ausser uns bezweifelt, und den Grund unsrer Erkenntniß ausschliessenderweise in unsrer gegenwärtigen Organisation gesucht haben würde, wenn nicht die uralte Erfahrung vorausgegangen wäre, daß veränderte Organen die Gegenstände in einer dieser Veränderung entsprechenden Gestalt darstellen, daß folglich die Gegenstände ausser uns aus eben diesem Grunde unmöglich an sich selbst seyn können, was und wofür sie uns erscheinen. Ich glaube mich daher berechtiget, diese Erfahrung als den ältesten und ächten Grund anzusehen, aus welchem sogar das Daseyn dieser Gegenstände einigen Menschen und ganzen Schulen zweifelhaft und verdächtig worden ist. Man

schloß auf eine sehr übereilte Art, weil einmal das Zeugniß der Sinne verdächtig geworden war, und weil nicht geläugnet werden konnte, daß durch unsre gegenwärtige Receptivität und Organisation sehr viele unsrer Vorstellungen ihr Daseyn erhalten, und sich mit dieser sehr verändern — daß sich gar nicht bestimmen lasse, wie weit dieser Schein gehe, was, und wie viel blosser Schein, was, und ob endlich etwas in unsern Vorstellungen objektiv sey? ob nicht selbst das Daseyn der Gegenstände ausser uns eine Vorstellung sey, derer ausschliessender Grund in unsrer gegenwärtigen Organisation gesucht werden muß? Dieser Grund läßt sich hören, und ist ohne Widerrede sehr scheinbar, und der Uebergang zu einer totalen Subjektivität oder zum Scepticimus sehr natürlich und leicht. Aber bei genauerm Nachdenken, und besonders, wenn diese Entdekung mit andern uns nothwendigen Vorstellungen, mit dem Ganzen unsrer Erkenntniß verglichen und vereinigt werden soll: so entdeckt es sich sehr bald, daß hier mehr gefolgert wird, als in den Vordersäzen enthalten ist, als sich überhaupt mit andern von uns anerkannten Grundsäzen vereinigen läßt. Denn nach aller Logik und Vernunft kann das Zeugniß der Sinne nicht weiter bezweifelt werden, als ein Sinn den andern, eine Organisation die andere widerlegt. Alle Erfahrung geht aber nur auf sinnliche Formen, und gewisse andere sinnliche Eigenschaften z. B. Farben und Gestalt. Diese können daher mit allem Grund nie als ganz objektiv angesehen wer-

den. Aber wo ist die Erfahrung, wo die uns bekannte Organisation, welche uns berechtiget, unsern Schluß sogar auf das Daseyn der Gegenstände ausser uns zu erstrecken? In allen Organisationen, durch alle noch so veränderten Sinne, werden wir Gegenstände ausser uns gewahr; sogar an Thieren von den verschiedensten Gestalten läßt es sich sehr genau bemerken, daß sie Vorstellungen von Dingen ausser sich haben. Daß es aber auch in Zukunft keine solche Organisation geben, daß keine dahin führende Erfahrung gemacht werden könne, davon sind wir für alle Zeiten, und auf alle möglichen Fälle dadurch versichert, daß eine solche Organisation eine totale Vernichtung, und ganz ohne alle Vorstellung wäre; oder diese Vorstellungen müßten gar keinen Gegenstand haben, wenn wir nicht einmal die Vorstellung fortpflanzen, und mit uns hinüber tragen werden, als ob Gegenstände ausser uns wären. Und wenn auch der Glaube an das Daseyn der Gegenstände ausser uns durch die Trüglichkeit unsrer Sinne wanken sollte, so wird doch dieser Glaube von einer andern Seite erhalten, und bis zur Gewißheit dadurch erhöhet, daß durch ihn allein unsre Erkenntniß etwas, und ausserdem gar nichts ist; weil im entgegengesezten Falle unsre Erkenntniß entweder gar keinen, oder nur einen ganz subjektiven Realgrund hätte, und folglich selbst ganz subjektiver Natur wäre. Wir können unmöglich annehmen, daß all unser Denken, unser höchstes Wissen, ein fortwährender Traum und Betrug sey,

daß es Vorstellungen gebe, ohne einen Gegenstand, welcher vorgestellt wird. Noch weniger können wir uns bei einer solchen Lehre beruhigen. Dieses subjektive Spiel würde entweder gar keinen Zweck haben, oder diesen Zweck ganz verfehlen, weil wir unglücklicherweise so viel Einsicht und Vernunft hätten, als nothwendig ist, um einzusehen, daß wir auf allen Seiten verrathen und betrogen sind. Dieß macht, daß die Lehre von einem objektiven Daseyn der Dinge, troß aller Trüglichkeit der Sinne, unerschütterlich fest steht, weil mit ihr unsre ganze Erkenntniß aufhören würde, eine Erkenntniß zu seyn.

Aber, könnte man einwenden, wenn der Beweis für das objektive Daseyn der Gegenstände ausser uns auf keine andere Art, als durch den Zusammenhang mit der ganzen übrigen menschlichen Erkenntniß geführt werden kann: so haben wir ja für das Daseyn dieser Gegenstände doch keine andern als blos subjektive Gründe? — Da dieser Einwurf, so zu sagen, der Achilles aller Gegner ist, auf dessen Entkräftung der ganze Streit vorzüglich beruht, so verdient solcher eine weitläuftigere und gründliche Beantwortung.

Man kann zu diesem Ende jeden Zweifler fragen, welche andere Gründe für die Wahrheit irgend einer Sache möglich seyen? ob darum, weil alle Wahrheit nur durch Vorstellungen ein-

gesehen werden könne, nothwendig folge, daß alle Gegenstände unsrer Erkenntniß keine andere als eine subjektive Existenz haben? Denn, soll dieser Schluß ohne alle Einschränkung gelten, so giebt es gar keine objektiven Gründe, und folglich gar keine objektive Wahrheit; dann hat selbst der Saz, auf welchen sich alle subjektiven Systeme stützen, der Saz, **daß wir nur Erscheinungen erkennen, daß alle Gegenstände unsrer Anschauungen blosse Erscheinungen sind;** dieser Saz, durch welchen übersinnliche Gegenstände nothwendig werden, weil man genöthigt wird, entweder alle Erscheinungen für nichts zu halten, oder das reelle derselben in etwas zu suchen, was keine Erscheinung ist — dann, sage ich, hat auch dieser Saz sammt allen seinen Folgen eben so wenig eine objektive Gültigkeit: ja, wenn alle Vernunftschlüsse so wenig beweisen, so weiß ich gar nicht, wie wir zu dieser Behauptung kommen, und sie für wahr halten können. Denn, daß ein gegebner sinnlicher Gegenstand das, wofür er uns erscheint, nicht sey, dieß kann unmöglich angeschaut werden. Wir erkennen dieß ganz allein durch einen Vernunftschluß, welcher sich aus der Vergleichung verschiedener Anschauungen von einem und demselbigen Gegenstand, ergiebt. Behaupten, daß etwas eine blosse Erscheinung sey, heißt daher behaupten, daß etwas entweder gar nichts sey, oder etwas anders, als wofür es erscheint, etwas, was kein Gegenstand einer sinnlichen Erfahrung ist.

Die oben von mir angeführten Gründe mögen daher immer nur subjektive Gründe seyn, so nöthigen uns doch diese subjektiven Gründe auf eine unwiderstehliche Art, die Nichtobjektivität dieser übersinnlichen Erscheinungsgründe als etwas unmögliches und widersprechendes zu verwerfen. Wie kommen wir also dessen ungeachtet dazu, oder wie ist es noch immer möglich, ihr objektives Daseyn zu läugnen oder zu bezweifeln? Man sollte glauben, wenn auch diese Dinge in der That selbst keine Existenz hätten, so könnten wir doch nicht anders als ihre Realität behaupten, wir könnten gar nie erfahren, und folglich nie wissen, daß diese Vorstellungsart so wenig Grund habe. Es muß daher entweder falsch seyn, daß die Vorstellung von dem objektiven Daseyn übersinnlicher Erscheinungsgründe, eine Grundbedingung unsrer Erkenntniß ist, oder man kann durch den Zusammenhang der menschlichen Erkenntniß zur Anerkennung ihrer Objektivität, als einer Sache, deren Gegentheil unmöglich ist, genöthigt werden, und doch das Gegentheil als möglich denken, oder endlich, wenn keines von beiden angenommen werden kann, so ist alles, was wir durch den ganzen Zusammenhang der menschlichen Erkenntniß als objektiv wirklich denken müssen, so wirklich, als ob wir es mit unsern Augen sähen, und mit unsern Händen griefen.

Es ist um unsre ganze Vernunft, um unsre höchsten, beßten und meisten Ueberzeu-

gungen geschehen, wenn der Saz, daß wir für das objektive Daseyn übersinnlicher Erscheinungsgründe, nur subjektive Gründe haben sollen, von ausgemachter Wahrheit ist; denn dieß hiesse mit andern Worten behaupten: unsre Vernunft könne kein reelles Daseyn beweisen, es gelte kein Schluß vom Denken auf Seyn; die Sinne ganz allein könnten darüber Gewißheit geben; was nicht gesehen oder gefühlt werden könne, habe für uns kein reelles Daseyn. Jedes Daseyn, welches durch blösse Vernunftschlüsse erkannt werden kann, sey kein reelles, sondern ein idealisches geträumtes Daseyn. — Daraus würde folgen, daß wir von unserm selbsteigenen objektiven Daseyn keine Gewißheit haben, daß wir selbst nur die Realität einer Erscheinung haben, daß wir selbst, in sofern wir uns als einen übersinnlichen Grund denken, welcher unsrer Erscheinung zum Grunde liegt, nur eine idealische Existenz haben. Noch mehr, wenn alle Vernunftgründe so wenig beweisen, so würde sogar die Gewißheit der Sinne, welche in diesem System so sehr auf Unkosten der Vernunft erhoben wird, eben so wenig eine wahre und totale Befriedigung gewähren. Denn die Sache näher betrachtet, was ist alle Gewißheit der Sinne, ohne Gewißheit der Vernunft? Warum halten wir das Daseyn der Gegenstände des Gesichts oder Gefühls für ausgemacht und gewiß? Warum wird es uns hier in diesem

Fall unmöglich, das reelle Daseyn solcher Gegenstände zu läugnen? Zuverlässig aus der Ursache, weil das Gegentheil einen Widerspruch enthalten würde, weil kein Mensch annehmen kann, daß er nicht sehe, indem er sieht; daß er nicht fühle, indem er fühlt; daß er zu gleicher Zeit etwas sehe und fühle, und nichts sehe und nichts fühle. Wenn dieß ist, so hat die sinnliche Evidenz mit der vernünftigen einerley Grund, und wird sogar durch die leztere unterstüzt, so wie im Gegentheil alle Vernunftschlüsse dann erst am kräftigsten beweisen, wenn sie bis auf das Zeugniß der Sinne zurückgeführt werden, und uns nöthigen, einer gegebnen vernünftigen Folge unsern Beifall zu geben, oder mit solcher auch andere unläugbare sinnliche Erfahrungen zu läugnen oder zu bezweifeln. Von dieser Art ist nun der Saz, daß es übersinnliche Gründe aller Erscheinungen giebt. Denn ist dieser Saz falsch, so müssen wir annehmen, daß selbst alle Erscheinungen, daß folglich alle Anschauungen keinen reellen Grund haben, daß sie aus dieser Ursache, zu gleicher Zeit, Etwas und Nichts sind; wir müssen annehmen, daß sogar wir, welchen diese Gegenstände erscheinen, eben so wenig etwas reelles sind. Wenn nun alle Anschauungen, alle Gegenstände des Gefühls und des Gesichts, nichts seyn sollen, als Vorstellungen ohne Subjekt, welches diese Vorstellungen hat; wenn wir selbst diese als etwas Grundloses denken müssen: wie können wir auf ihre Wahrheit und Realität vertrauen? und, wenn dieses Ver-

trauen mangelt, wo ist sodann Nothwendigkeit, so zu denken? wo folglich Gewißheit und sinnliche Evidenz?

Alle möglichen Vernunftschlüsse können freylich nie bewirken, daß wir übersinnliche Gegenstände sehen oder fühlen. Dieß läßt sich nicht läugnen; dieß sollen sie auch nicht. Aber dafür machen sie uns einsehen, daß wir selbst das, was wir sehen oder fühlen, nie sehen oder fühlen könnten, wenn den Erscheinungen nicht etwas zum Grund läge, was keine Erscheinung ist. Sie kommen daher unserm Gesicht und Gefühl zu Hülfe, und machen, daß wir auf sie, als etwas reelles, vertrauen können; sie belehren uns, daß alle Gegenstände des Gesichts und Gefühls, von unsern Vorstellungen unterschieden, und als etwas, was zum Theil von aller Vorstellung unabhängig ist, betrachtet werden können. Das sinnliche Daseyn erhält folglich durch die Vernunftschlüße, welche ein übersinnliches und transcendentes Daseyn beweisen, erst ein reelles objektives Daseyn. Diese beiden Arten von Daseyn, sinnliches und transcendentes sind so innig verbunden, daß mit leztern das erstere zu gleicher Zeit aufgehoben wird, daß selbst die sinnliche Evidenz aufhören muß, eine beweisende Kraft zu haben, oder die Vernunftschlüsse sind vollkommen im Stande, uns von einem Daseyn zu überzeugen, welches von einer dauerhaftern als bloß subjektiven Natur ist. Die Vernunftschlüsse, welche sich aus

dem Zusammenhang und der Uebereinstimmung unsrer gesammten Erkenntniß ergeben, sind und bleiben daher freylich noch immer etwas subjektives, aber ein subjektives, welches durch etwas objektives getragen und unterstüzt werden muß, ein subjektives, welches aufhören würde etwas objektives und reelles zu seyn, wenn nichts objektiv wäre; oder was könnte subjektiv seyn, wenns kein Subjekt gäbe, welches objektive Wirklichkeit hat?

Wenn die Vernunftbeweise keine objektive Gültigkeit haben sollen, so gilt dieß entweder von allen Vernunftschlüssen, oder nur von solchen, welche das objektive Daseyn übersinnlicher Gegenstände beweisen sollen? Im ersten Fall wäre die Vernunft das gefährlichste und erbärmlichste unter allen Dingen. Kein Mensch sollte davon Gebrauch machen: er sollte bloß allein hören und fühlen, um nicht getäuscht und belogen zu werden. Weit glücklicher wären und würden wir ohne allen Vernunftgebrauch seyn, wenn die Vernunft, statt uns zu belehren, uns bloß allein täuschen und hintergehen könnte; aber zum Glück der Menschheit verhält es sich nicht so. Diese erniedrigende Behauptung widerspricht aller Erfahrung, sie widerspricht sich sogar selbst. Denn wenn alle Vernunftschlüsse uns nie zur objektiven Wahrheit führen, welche Wahrheit hat sodann eben diese Behauptung? Durch welche Mittel sollen wir zur Ueberzeugung gelangen, daß alle Vernunftschlüsse keine

objektive

objektive Gültigkeit haben, als durch eben diese Vernunftschlüsse, welche so sehr herab gewürdigt werden? Woher wissen wir mit objektiver Gültigkeit, daß wir nur Erscheinungen erkennen? Wie kann es geschehen, daß wir in so vielen Fällen die Gesinnungen der Menschen mit objektiver Wahrheit bestimmen? Wie kann der Arzt den Siz der Krankheit erforschen, und durch die zweckmässigsten Mittel von Grund aus hinwegschaffen? Nicht durch Anschauung, sondern durch Vernunftschlüsse, welche sich am Ende auf Anschauungen stüzen, weiß ich, welche die Farbe meiner Augen ist, welche Figur unser Erdkörper hat; nur durch diese weiß ich, daß, so wie jeder Körper, auch der Mond eine obgleich für uns nie sichtbare Rückseite hat. Soll dieß alles ohne alle objektive Gültigkeit seyn? — Wenn ferner alle Vernunftschlüsse nur zur subjektiven Wahrheit ohne objektive Gültigkeit führen, wie kommt es sodann, daß wir so viel vorhersehen können, daß wir so viele Dinge vor allem Erfolg mit einer solchen Genauigkeit und Wahrheit bestimmen, daß sie durch den Erfolg keinen Zusaz, sondern eine vollkommen entsprechende Bestättigung erhalten? Von dieser leztern Art sind alle Weissagungen der Astronomie über bevorstehende Veränderungen des Himmels. Nichts scheint zufälliger und schwerer zu bestimmen, als die Stelle, welche ein gegebner Stern, an dem unermeßlichen Himmel nach Verlauf von Jahren oder Jahrhunderten behaupten werde; und doch hat der Erfolg die Bestim-

mung derselben noch allzeit bestättigt und realisirt. Daß der Comet vom Jahr 1759 nach 75 Jahren wieder zum Vorschein kommen, daß im laufenden Jahr 1793, den 5ten September eine Verfinsterung der Sonne erfolgen werde, welche im Norden von Europa ringförmig erscheinen wird — dieß alles wissen wir schon jezt, schon lange vorher, mit einer Gewißheit und Vertrauen auf den wirklichen Erfolg, welche beide nur durch die ungegründete Besorgniß einer in der Mittelzeit möglichen Vernichtung oder Abänderung der Natur nur sehr schwach erschüttert werden kann. Solche Beispiele beweisen, daß unsre Vernunft Gegenstände und Vorfälle, welche noch in keiner Anschauung gegeben sind, mit der höchsten Zuverlässigkeit vorherwissen, daß sie folglich aus denselben Ursachen, mit eben dieser Gewißheit, auf das objektive Daseyn ungleich wichtigerer übersinnlicher, durch den Zusammenhang unsrer Erkenntniß nothwendig gewordener Gegenstände schliessen könne. Denn in einem gewissen Sinne ist jedes Ding, dessen Daseyn ich vor allem Erfolg und seiner wirklichen Erscheinung zu bestimmen fähig bin, für mich, zu der Zeit, wo ich dessen bevorstehende Erscheinung verkündige, ein übersinnlicher Gegenstand; weil in beiden Fällen das Objekt nicht in der Anschauung gegeben, sondern bloß durch Vernunftgründe als nothwendig wirklich erkannt wird. In beiden Fällen bleibt es gewiß, daß unsre Vernunft Gegenstände erkennen kann, welche in keiner Anschauung ge-

geben sind, und es sind sogar wirkliche Erfahrungen vorhanden, welche beweisen, daß es unsern Vernunftschlüssen, wenigstens in einigen Fällen, nicht an objektiver Gültigkeit mangle. Wie können wir daher glauben, daß diese Vernunft, da, wo es um die lezten Gründe und die Realität aller möglichen Erkenntniß zu thun ist, indem sie eine lezte Grundursache aller Dinge, übersinnliche Gründe aller Erscheinungen, als objektivwirklich erkennen muß, indem sie unser Daseyn weit über die Gränzen dieses Lebens verlängert — wie können wir glauben, sage ich, daß diese so weit und so richtig vorhersehende Vernunft uns über solche höchstwichtige Gegenstände täuschen, sich mit Phantomen behelfen, und durch ihre Schlüsse so schändlich hintergehen werde? Könnte sie dieß — sie würde aufhören, Vernunft zu seyn; sie würde uns sogar die Mittel entziehen, Gegenstände der sinnlichen Erfahrung mit Gewißheit zu erkennen. Ihr Zwang würde kein Zwang seyn, wenn in solchen Dingen, auf welchen die Möglichkeit unsrer Erkenntniß beruht, das Gegentheil erfolgen, wenn wir einsehen könnten, daß von allem, was wir uns auf eine solche Art vorstellen müssen, sich auf eben diese Art gar nichts verhalte, wenn z. B. die Vorstellung von Gott, als einem objektivwirklichen Wesen, durch unsre übrige Erkenntniß zwar nothwendig, aber bey all dieser Nothwendigkeit ohne objektive Realität wäre.

Aber, könnte man hier noch weiter einwenden: die Erkenntniß und Zuversicht, mit welcher wir das Daseyn eines Gottes erkennen, ist doch von jener, durch welche wir die Figur der Erde, oder eine bevorstehende Sonnenfinsterniß bestimmen, merklich verschieden. Im lezten Fall gehen wir von Thatsachen aus, und in eben diesem Falle ist wenigstens die sinnliche Erfahrung späterhin möglich, und kann durch den wirklichen Erfolg bestättigt werden, welches beides im ersten Fall hinwegfällt. — Dieser Einwurf ist mehr scheinbar als reell. Denn wollten wir alle Vernunftschlüsse in ihre ersten Bestandtheile auflösen, so würden wir finden, daß jeder Vernunftbeweis, folglich auch jeder Saz, durch welchen das objektive Daseyn einer ersten Ursache nothwendig wird, sich am Ende auf sinnliche Data stüze, und von diesen ausgehe. Daß aber in dem einen Fall die sinnliche Erfahrung wo nicht wirklich, doch in der Folge möglich sey, ändert an der Sache gar nichts. Denn, erstens, kann nicht bewiesen werden, daß die Realisirung des Begriffs von einer ersten Ursache für alle Zeiten unmöglich sey, weil das Objekt dieses Begriffs, während dieses Lebens für uns kein Gegenstand der Erfahrung ist. Zweitens, wenn gleich z. B. die Sonnenfinsterniß in der Folge ein Gegenstand der sinnlichen Erfahrung werden kann, so

ist sie es doch nicht zu der Zeit, wo die Vorherkündigung oder Bestimmung geschieht. Dazu kommt, daß es auch bei andern Vernunftschlüssen sehr viele Fälle giebt, welche während dieses Lebens eben so wenig in einer sinnlichen Erfahrung gegeben werden können, und darum doch nicht weniger gewiß sind. So z. B. ist von der Figur oder dem Mittelpunct der Erde, von der Rückseite des Mondes, keine sinnliche Erfahrung möglich. Eben so wenig kann ein Mensch von der Gestalt seines Angesichts und der Farbe seiner Augen eine eigene unmittelbare sinnliche Erfahrung machen. Und noch weniger kann er sich selbst, als etwas objektives, das seiner eigenen Erscheinung zum Grunde liegt, sehen oder fühlen. Dieß alles wissen wir durch blosse Vernunftschlüsse, welche auf sinnlichen Erfahrungen beruhen, ohne daß wir das Resultat dieser Schlüsse jemals erfahren können. Und doch wird von uns das objektive Seyn dieser Gegenstände als so ausgemacht angenommen, daß es von keinem Menschen aus reellen Gründen bezweifelt werden kann.

Aus der Beantwortung aller bisherigen Einwürfe können wir nun die höchstwichtige Folge als eine demonstrirte Wahrheit ziehen: **daß alles, wodurch totale Uebereinstimmung in unsre Vorstellungen gebracht werden kann, was, um diese zu bewirken, durch den ganzen Zusammenhang unsrer Erkenntniß als objectivwirklich gedacht werden muß,**

auch in der That wirklich sey, daß ein solches Ding keine idealische, sondern eine wahre, reelle Existenz habe. Ich sage: Gegenstände, deren Daseyn der Zusammenhang unsrer Erkenntniß nothwendig macht, ohne welche unsre ganze Erkenntniß keinen reellen Grund hätte, solche Gegenstände müssen eine objektive Existenz haben. Daraus folgt, daß für das Daseyn solcher Wesen, welche ihr Daseyn einer schwärmerischen exaltirten Einbildungskraft oder Dichtungsvermögen zu verdanken haben, als da sind: Gespenster, Sylphen, Gnomen, ohne welche unsre Erkenntniß sehr wohl bestehen kann, kein Vernunftbeweis geführt werden kann, durch welchen wir genöthigt würden, auch diese Gegenstände als objektivwirklich zu denken. Wir sehen sogar, daß der Vernunft selbst, durch diesen Beisaz, Grenzen vorgeschrieben sind, welche sie nicht überschreiten, und das Gebiet der Wirklichkeit nach Gefallen erweitern kann. Es zeigt sich auch, daß dieser ganze Streit, welcher ein so ernsthaftes und gefährliches Ansehen hat, im Grunde ein blosser Mißverstand und Wortstreit sey. Denn es zeigt sich, daß, wenn wir das Daseyn solcher Wesen, welche in keiner Anschauung gegeben sind, deren Daseyn aber durch blosse Vernunftgründe und durch die totale Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen nothwendig wird, ein subjektives Daseyn, und die Wesen selbst, welche auf diese Art existiren sollen, blosse Ideen nennen wollen, — so zeigt sich, sage ich, daß wir nicht

so fast das objektive Daseyn dieser Gegenstände läugnen, als wir vielmehr in Besorgniß stehen, diese Vernunftvorstellungen möchten nicht so gut, wie andere Vernunftschlüsse und Vorherkündigungen, durch den Erfolg realisirt werden. Wir wünschen, wenn wir diese Realisirung verlangen, und ehe dieß geschieht, bezweifeln, durch den Erfolg Beståttigung zu erhalten, und zu erfahren, ob wir auch richtig geschlossen und vorhergesehen haben. Da sich aber eben diese Besorgnisse bei den demonstrirtesten Vorherkündigungen, bei den Veränderungen des Himmels eben so gut einfinden; da wir auch in diesen Fällen vor dem wirklichen Erfolg noch immer besorgen können, ob z. B. die so gewiß vorherbestimmte Verfinsterung um diese Stunde und Minute eintreten werde: so ist der Grad von Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit, in dem einen, wie in dem andern dieser Vernunftschlüsse vollkommen gleich; so haben unsre Zweifel bei den Beweisen für das objektive Daseyn Gottes und anderer übersinnlicher Gründe der Erscheinungen, nichts an sich, wodurch sie ihre beweisende Kraft mehr als jene verlieren, als daß bei diesen Gegenständen der Erfolg und die wirkliche Realisirung dieser Vorstellungen über die Grenzen dieses Lebens hinausreicht. Dadurch wird für jeden, welcher seine Fortdauer bezweifelt, oder den Erfolg als den ausschliessenden allein entscheidenden Beweis von objektiver Gültigkeit betrachtet, dieses Daseyn mehr ein Gegenstand des Glaubens, als des Wissens. Dieser Glaube

gründet sich aber immer in einem unvollkommenen Gebrauch unsrer Vernunft, in einer zu schwachen Einsicht in den Zusammenhang unsrer Vorstellungen, in einer zu schwachen Ueberzeugung von der beweisenden Kraft einer totalen Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen. Denn wie könnten wir, in Fällen, wo es die lezten Gründe aller möglichen Erkenntniß gelten sol, wohl glauben, wenn wir nicht eben dadurch, daß wir diese Gegenstände blos allein glauben, stillschweigend annähmen: daß etwas durch den Zusammenhang der menschlichen Erkenntniß nothwendig, ja sogar eine Bedingung aller möglichen Erkenntniß sey, und dessen ungeachtet falsch und das Gegentheil eben so möglich seyn könne? Wir vernichten also, durch blosses Glauben, welches sich auf diese Annahme stüzt, unsre ganze Erkenntniß, und widersprechen uns selbst.

Der dritte Grund endlich, welchem alle sceptischen und ganz subjektiven Systeme ihr Daseyn verdanken, liegt in einer sehr willkührlichen Voraussezung, in der Behauptung: daß alle Dinge an sich keine Gegenstände der Anschauung und sinnlichen Erfahrung seyen, daß wir, indem wir das objektive Daseyn der Dinge an sich behaupten, einen Sprung über die Erfahrung hinaus machen, und von dem Sinnlichen auf das Uebersinnliche, vom Denken auf ein wirk-

liches Seyn schliessen. Dieser Schluß soll eine Usurpation unsrer Vernunft, und folglich ganz unerweislich seyn. — Ohne die Folgen, welche sich aus dieser Behauptung, wenn sie wahr wäre, für eine totale Subjektivität ergeben würden, welche ich schon oben entwickelt habe, noch einmal zu berühren, läßt sich beweisen, daß dieser Sprung nicht so ungeheuer sey, als man vorgiebt. Denn es läßt sich 1) beweisen, daß in unsrer Sache, und in dem Gebiet erkennbarer Gegenstände, wenigstens Ein Gegenstand gefunden werde, welcher, so zu sagen, die Brücke vorstellt, vermittelst welcher der menschliche Geist, die Kluft zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen ohne Gefahr sehr natürlich und ohne allen Sprung überschreiten kann. Dieser Begriff und Gegenstand ist das Ich, die Vorstellung von mir selbst. Ich muß mich wenigstens, wenn ich das Maas der Ungereimtheiten nicht vollenden will, als ein Ding an sich, als etwas objektivwirkliches denken; oder, selbst alle Subjektivität hört auf, aus Mangel eines Subjekts, welches eine Subjektivität haben soll, kraft derer wir so denken müssen. Es giebt also wenigstens Ein übersinnliches Ding, welches kein Gegenstand der Anschauung ist, und doch objektive Wirklichkeit hat. Der Grund, welcher mich nöthigt, ein solches Ding als mich selbst, in jedem Sinne als wirklich zu denken, ist kein anderer, als daß diese Vorstellung die Grundbedingung alles möglichen Erkennens ist. Dieser Grund beweißt

auch das Daseyn anderer Gegenstände, welche ausser aller Erfahrung liegen. Ich bin also entweder selbst nichts Wirkliches, oder es giebt andere übersinnliche Gründe, welche aus derselben Ursache eben so nothwendig wirklich sind. In mir, und durch mich hängt folglich das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen zusammen. In mir findet das erste eine Stüze, einen Anspruch auf objektive Realität. Wenn nun Induction und Analogie hinzukommen, und aus ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen geschlossen wird: so ist hier kein Sprung; dieser Schluß hat einen sehr reellen und objektiven Grund. Denn, wäre er ungültig, so würde daraus folgen, daß auch meiner Erscheinung nichts Uebersinnliches zum Grund liegt, daß ich selbst eine grundlose leere Erscheinung, und folglich nichts bin, daß ein Nichts Vorstellungen, und zwar Vorstellungen von einem reellen Daseyn haben kann.

Es läßt sich aber auch 2) beweisen, daß die Gegner, indem sie den Schluß vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche, und vom blossen Denken auf ein wirkliches Seyn, als eine Usurpation der Vernunft erklären, sich eben dieses Schlusses bedienen, um darauf ihr ganzes System zu gründen. Denn, wenn man durch diesen Schluß über das Gebiet aller möglichen Erfahrung hinausgeht, wie ist es möglich, von unsern Vorstellungen auf ein Vorstellungsvermögen zu schliessen? wie kann es erlaubt seyn,

das Gemüth als den ausschliessenden Grund, von allen oder nur gewissen Vorstellungen zu betrachten, und von dem Begriff einer Ursache eine Anwendung ausser dem Gebiet aller möglichen Erfahrung zu machen? was sind das Vorstellungsvermögen, das Gemüth anders, als Dinge, welche in keiner Anschauung gegeben sind, noch gegeben werden können? Wie gelangen wir also zu einer so übersinnlichen Erkenntniß, zur Erkenntniß von dem objektiven Daseyn eines Gemüths, als Grund aller oder einiger unsrer Vorstellungen, wenn es nicht erlaubt seyn soll, von Veränderungen, welche wir erfahren, auf etwas zu schliessen, welches verändert wird, ohne ein Gegenstand der Anschauung zu seyn? — Wenn daher dieser Schluß nicht gültig seyn soll, so kann der Grund unsrer Erkenntniß eben so wenig subjektiv als objektiv seyn. Unsre Erkenntniß hat sodann gar keinen Realgrund. Gilt aber dieser Schluß, so ist eine objektiv vermischte Erkenntniß wenigstens eben so gegründet, als eine Erkenntniß, welche blos subjektiv wäre.

Von dieser Art sind nun alle Gründe ganz subjektiver und sceptischer Systeme. Keiner derselben stimmt mit dem Ganzen unsrer Erkenntniß überein; durch jeden derselben werden wir genöthigt, Wahrheiten, welche wir als ausgemacht annehmen müssen, als falsch zu verwerfen und uns selbst zu widersprechen. Keiner dieser Gründe kann folglich wahr seyn, und ein ganz subjektiver Realgrund unsrer Erkenntniß

bleibt immer etwas, welches, selbst im System der totalsten Subjektivität, mit keinem Anschein vertheidigt werden kann. Das System einer totalen Subjektivität ist folglich etwas, was sich selbst widerspricht, und von Wesen, deren Natur und Vernunft an den Saz des Widerspruchs als eine Grundbedingung gebunden ist, nie angenommen werden kann.

Wenn wir nun eben so wenig annehmen können, daß unsre Erkenntniß, und der Realgrund derselben ganz subjektiver Natur seyen: so bleibt kein Ausweg übrig, so müssen wir annehmen, **daß der Realgrund unsrer Erkenntniß, und folglich sie selbst, vermischter Natur sey:** d. h. daß der Realgrund derselben theils in den Gegenständen ausser uns, theils in der Empfänglichkeit des vorstellenden Subjekts enthalten sey. Unsre Vorstellungen sind sodann das Resultat der Einwirkung ausser uns befindlicher Gegenstände auf so organisirte Wesen, und obgleich diese Dinge an sich keine Gegenstände der sinnlichen oder äussern Anschauung sind, so erkennen wir sie doch in ihren Wirkungen, welche sinnlich sind; und da es uns unmöglich ist, Wirkungen ohne Ursachen zu denken, da wir den hinreichenden Grund dieser Wirkungen in der Sinnenwelt nicht finden: so sehen wir uns genöthiget, diesen Grund ausser derselben aufzusuchen, weil wir sonst annehmen müßten, was wir nie annehmen können, daß wir selbst keine objektive Wirklichkeit hätten, daß unsre gesammte

Erkenntniß ein ganz subjektives Blendwerk ohne alle Realität und Wahrheit sey.

Wenn nun weiter unsre Erkenntniß einen Realgrund haben muß, wenn dieser Realgrund nur vermischter Natur seyn kann, wenn ein vermischter Realgrund ein reelles Subjekt, und eben so reell wirkliche Dinge ausser uns voraussezt: so haben wir erwiesen, was zu erweisen war. Folgende Säze sind als demonstrirte Wahrheiten anzusehen, welche nicht stärker bewiesen werden können.

1) **Wir selbst sind etwas objektivwirkliches, und in eben diesem Sinn giebt es wirkliche Gegenstände ausser uns, Dinge an sich.**

2) **Die Gegenstände ausser uns wirken auf uns, und bestimmen unsre Vorstellungskraft. Unsre Vorstellungen stehen folglich mit dem Ding an sich in einem reellen Zusammenhang.**

3) **Alle unsre sinnlichen Vorstellungen sind folglich Verhältnisse, sie sind das Resultat solcher Gegenstände auf so organisirte Wesen.**

4) **Der Schluß von dem Sinnlichen auf das Uebersinnliche muß objektive Gültigkeit haben.**

5) Unsre Erkenntniß ist auf diese Art kein Traum, sie ist aller möglichen Arten von Wahrheit und Gewißheit fähig.

Diese Lehre von einem vermischten Grund unsrer Erkenntniß kann noch überdieß durch folgende Gründe unterstüzt werden.

1) Wenn es wahr ist, daß unsre Vernunft nach Einheit, Nothwendigkeit, nach dem reellen Unbedingten strebt, so kann es nichts geben, was reeller, unbedingter und folglich absoluter und unveränderlicher wäre, als Dinge an sich, als lezte Gründe aller Erscheinungen. Der subjektiven Gründe können so viele seyn, als verschiedene Organisationen möglich sind. Aber seyn bleibt immer nur seyn. Da ist kein anderer Gesichtspunct möglich, als — gar nicht seyn, und wo gar nichts ist, da fehlen alle Gegenstände, da hört folglich alle Erkenntniß auf.

2) Diese Vorstellungsart ist diejenige, welche am meisten natürlich, und am wenigsten erkünstelt ist. Sie ist diejenige, auf welche jeden Menschen seine Empfindungen und Wünsche nothwendig führen. Sie ist die Vorstellungsart, durch welche sich der gemeine Menschenverstand von der Schule unterscheidet, durch welche man so reden und so handeln kann.

3) Sie enthält so wenig Widersprechendes, daß vielmehr durch sie allein die höchste Uebereinstimmung in unsrer Erkenntniß möglich ist. Die ganze Reihe unsrer Vorstellungen, unsrer

Triebe und Wünsche, der Zweck aller Erkenntniß und unsers Daseyns, das Bedürfniß unsrer Vernunft nach höchstmöglicher Realität, Wahrheit und Gewißheit, alles fordert uns dazu auf, alles berechtiget uns dazu. Im Gegentheil die gegenseitige Behauptung verwickelt uns in unendliche Widersprüche und Ungereimtheiten, und nöthiget uns, um diesen zu entgehen, zu Sophistereien aller Art, wodurch wir doch im Grunde anzunehmen scheinen, was wir läugnen.

4) Um uns herum sieht alles so aus, als ob etwas wirklich wäre, wir können uns dieser Annahme gar nicht erwehren: unsre ganze Erkenntniß beruht auf diesem Grund und geht davon aus. Wir müssen daher so denken. Wenn nun der Glaube an das objektive Daseyn der Dinge ausser uns so nothwendig ist, warum soll es nicht lieber wirklich so seyn? Wenn doch alles so gedacht werden muß, wie im System der vermischten Erkenntniß, so sehe ich nicht ein, wie man noch zweifeln oder beweisen kann, der Grund unsrer Erkenntniß sey nicht vermischt, sondern subjektiv. Ich sehe nicht, wozu dieser ganze Streit, welcher so viel verwirrt, am Ende dienen soll? Denn, wenn auch das Gegentheil wahr seyn sollte, wenn an sich alles subjektiv wäre, so ändert dieß in der Reihe subjektiver Wahrheiten wenig oder gar nichts. Diese Subjektivität bringt ja mit sich, daß wir gewisse subjektive Vorstellungen als objektiv gültig denken, daraus folgern, und die-

sem Vordersaz gemäß alles denken müssen. Diese ganze Entdeckung würde folglich unsre gesammte Erkenntniß so wenig erweitern, daß sie uns vielmehr beunruhigen und nöthigen würde, das, was wir ohne sie als ausgemacht annehmen müßten, als falsch oder zweifelhaft zu verwerfen.

5) Wenn's daher zu unsrer Glückseligkeit und zur Befriedigung unsrer Triebe durchaus nothwendig ist, daß wir Dinge ausser uns als objektivwirklich, als bestimmende Gründe unsrer Erkenntniß denken, so wird dieser Zweck durch einen vermischten Erkenntnißgrund weit gewisser erreicht, als durch jenen, welcher blos subjektiv ist. Es läßt sich gar nicht begreifen, warum nichts ausser uns wirklich seyn soll, da zuverläßig diejenige Allmacht und Kraft, durch welche (wenn wir anders eine solche erkennen) eine subjektive Erkenntniß, welche einer objektiven sehr ähnlich sieht, und für objektivgültig gehalten werden muß, nicht minder fähig war, die Objekte selbst hervorzubringen, ohne welche die künstlichste subjektive Erkenntniß nichts weiter als ein Traum und Betrug ist. — Wollte daher diese Kraft nicht, oder konnte sie nicht?

6) Wenn das System der vermischten Erkenntniß aus der Ursache nicht statt haben soll, weil dieses System das objektive Daseyn der Dinge an sich voraussezt, weil wir in diesem Schluß über die Erfahrung hinausgehen: so ist ja das Gemüth, als der Realgrund unsrer Vorstellungen,

stellungen, nicht minder ein Ding an sich, welches kein Gegenstand der Erfahrung ist; man schließt auch hier vom Denken auf ein Seyn, man geht auch hier über die Erfahrung hinaus, schließt vom Sinnlichen auf übersinnliche Gegenstände, und wendet auf solche den Begriff von Ursache an, welcher ausser der Sinnenwelt ganz leer und ohne alle Bedeutung seyn soll. Man schließt von der blossen Beschaffenheit unsrer Vorstellungen auf objektive Beschaffenheiten eines Dings, welches ausser aller Vorstellung vorhanden ist. Wir wissen folglich etwas von Dingen an sich; und wenn es in einem Falle erlaubt ist, vom Denken aufs Seyn zu schliessen, so muß es ebenfalls erlaubt seyn, reelle ausser uns befindliche Gründe unsrer Vorstellungen anzunehmen, weil sich eine Vorstellung ohne Objekt, und eine Erscheinung ohne etwas, was keine Erscheinung ist, eine Veränderung unsers Gemüths, ohne etwas, was diese Veränderung hervorbringt, eben so wenig denken läßt, als eine Vorstellung ohne Vorstellungsvermögen, als ein Vorstellungsvermögen ohne Subjekt, welches ein solches Vermögen besizt.

7) Durch das System der vermischten Erkenntniß läßt sich doch im Grunde alles weit reeller und befriedigender erklären, als im System einer totalen Subjektivität. Warum soll also nur diejenige Meinung die allein wahre seyn, welche nicht blos die paradoxeste ist, welche noch überdieß alles entkräftet und vernichtet, was wir selbst im subjektiven System als wahr erkennen müssen?

Endlich 8) wenn es schwer ist, das Daseyn objektiver Gegenstände sammt ihrer Einwirkung auf unsre Vorstellungsart zu begreifen: so dächte ich, wäre es noch schwerer zu begreifen, wie wir selbst ohne allen Grund, ohne dazu bestimmt zu werden, gerade diejenigen Vorstellungen hervorbringen sollen, welche weit natürlicher durch die Einwirkung ausser uns befindlicher Objekte hervorgebracht werden. Wenn nun das System der totalen Subjektivität auch diese Schwierigkeit nicht heben, oder erklären kann, welchen Vorzug hat es sodann? Es scheint hier, man seze blos an die Stelle einer unbegreiflichen Sache, eine andere, welche noch unbegreiflicher ist, und es bleibt unwiderleglich wahr: **unsre Erkenntniß hat entweder gar keinen Realgrund, oder dieser Grund ist vermischter Natur.**

Und so hätte ich mich denn nun glüklicherweise durch alle Schlangen- und Irrwege des Scepticismus hindurch, und bis zur lezten von uns Menschen erkennbaren Quelle der Wahrheit, zu dem Zusammenhang der Dinge an sich mit unsern Vorstellungen, hinaufgearbeitet. Meine Leser mögen überzeugt seyn, daß mir diese Arbeit sauer geworden ist. Ob sich dieser Zusammenhang und die objektive Realität unsrer Erkenntniß auf eine andere Art besser beweisen lasse, zweifle ich sehr. Sollte daher, aller meiner Bemühungen ungeachtet, die objektive lezte Realität und Gewißheit unsrer Erkenntniß gegen die

Angriffe der Sceptiker noch nicht erwiesen seyn, sollte einigen meiner Leser eine ganz subjektive Täuschung mehr Seelenruhe und Zufriedenheit gewähren, oder eben so möglich scheinen — so sey es denn! So hat dessen ungeachtet die bisherige Art zu philosophiren, die Grundsäze, deren man sich dabei bedient, keine sonderliche Erschütterung erlitten. So bleibt doch kraft der vorhergehenden Untersuchungen so viel gewiß:

Eine vermischte Erkenntniß ist nichts Unmögliches; sie erklärt eben so viel, und noch mehr als eine blos subjektive Erkenntniß; selbst eine blos subjektive Erkenntniß nöthiget uns, **Dinge an sich** anzunehmen und als objektiv zu denken; diese Vorstellungsart kann also nicht unvernünftig seyn: sie ist sogar in unsrer Subjektivität gegründet, und keine andere Vorstellungsart stimmt mit ihr so gut überein. Es bleibt ferner so viel gewiß: daß es eine subjektive Gewißheit giebt, welche der objektiven durchaus ähnlich ist. Es giebt ein durchaus zusammenhängendes subjektives System; es giebt lezte subjektive Gründe unsrer Erkenntniß, Grundsäze, ohne welche selbst alles subjektive Denken unmöglich ist. Diese Grundsäze sind in beiden Systemen dieselbigen; was mit diesen übereinstimmt, ist wahr, was daraus folgt, ist nothwen-

dig, und folglich gewiß. Der Saz des Widerspruchs, des zureichenden Grundes, der Saz, daß alles einen Zweck hat, daß es reelle ausser uns befindliche Gegenstände giebt — alle diese Säze sind wenigstens im subjektiven Sinn als lezte Gründe unsers Denkens so gewiß, als etwas seyn kann. Wir können uns folglich mit allem Recht in jedem Fall auf diese Säze als ausgemacht und ungezweifelt berufen. Das, was aus ihnen logisch folgt, ist sodann, obgleich nur im subjektiven Sinn, eben so gewiß. In unsrer Erkenntniß ist folglich auf jeden Fall Wahrheit und Gewißheit; es fehlt ihr nur an erweislicher Objektivität. Diesen Beweis ersezt aber ein unwiderstehlicher Vernunftzwang, und es ist daher bei aller Subjektivität, als ob alles objektiv wäre. Die totale Beruhigung und höchste lezte Gewißheit abgerechnet, ist folglich in beiden Systemen alles gleich. — Kann man soviel einräumen, und so weit gehen, ohne den lezten Schritt zu thun, und das objektivähnliche Possenspiel in jedem Sinn als objektiv zu erkennen? Kann man zweifeln, was beruhigender sey, objektive oder ganz subjektive Gründe? Realität oder Traum?